This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 4W33 Q

HARVARD UNIVERSITY LIBRARY

NT. Hist
678

912.1
Kellermann

Library of the Divinity School.

Bought from the Fund

GIVEN IN MEMORY OF

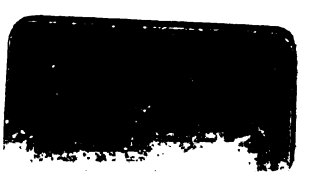
RUSHTON DASHWOOD BURR,

OF THE

DIVINITY SCHOOL CLASS OF 1852.

The gift of Mrs. Burr.

Received 24 Jan. 1907.



Kritische Beiträge

zur

Entstehungsgeschichte

des

Christentums

von

Dr. B. Kellermann.

I. Albert Kalthoffs soziale Theologie.
II. Das Minäerproblem.

BERLIN 1906.
Verlag von M. Poppelauer.

JAN 23 1907
Divinity School
(Burr Fund)

Gedruckt bei Rosenthal & Co., Berlin SO., Rungestr. 20.

Dem unermüdlichen Kämpfer für die Wahrheit
und das Recht des Judentums

Herrn Sanitätsrat Dr. **S. Neumann**

ehrfurchtsvoll zugeeignet.

Albert Kalthoffs soziale Theologie.

Inhaltsangabe.

Seite

I. Das Leben-Jesu-Problem 9

II. Die soziale Begründung des Christentums

1. Rationelle Motive 27

2. Mythologische Motive 34

III. Die Organisation der Gemeinde 45

IV. Die Organisation der Kirche 53

V. Historisches Gesamtresultat 61

VI. Das Zukunftschristentum 64

I. Das Leben-Jesu-Problem.

Wer die Entwickelung der Neutestamentlichen Wissenschaft in den letzten Jahrzehnten verfolgt hat, wird gestehen müssen, dass auf keinem Gebiete die Einheit der Methode so problematisch ist als gerade auf diesem. Vor allen Dingen scheint hier die historisch-kritische Methode völlig zu versagen. Für den einen Forscher liegt in dem messianischen Selbstbewußtsein der größte Beweis für den göttlichen überempirischen Charakter Jesu, für den anderen wieder in seiner Ablehnung dieses Ehrentitels. Demzufolge wird bald mit Zuhilfenahme eines umfangreichen Beweismaterials die Historizität des Messiasbewußtseins behauptet, bald wieder mit ebenso umfangreichem Material diese Historizität preisgegeben. Für den einen ist Jesus der große Antinomist, der jede Art von Ritualgesetz verwirft, und die dieser Anschauung entgegenstehenden nomistischen Bestandteile des N. T. werden als Äußerungen einer noch nicht entwickelten ethischen Reife betrachtet, für den anderen wird gerade in der Betonung und Aufrechterhaltung des Ritualgesetzes ein Beweis für Jesu wahre Humanität erblickt, die eben nicht in der sofortigen Zerstörung, sondern in der vorläufigen Verinnerlichung des Bestehenden ihre vornehmste Aufgabe sieht.

Für den einen ist Jesus bei aller Originalität seiner Lehre und seines Lebens Abschluß einer alten Entwickelung, und der eigentliche Begründer der Universalreligion ist der antinomistische Paulus, bei den andern ist Jesus der eigentliche Stifter, und Paulus wußte nur die neuen Ideen in ein mystisch-heidnisches Gewand zu kleiden, um die Heidenbekehrung mit Erfolg ins Werk zu setzen.

Im Hinblick auf solch krasse Widersprüche in einem Forschungsgebiete drängt sich unwillkürlich dem objektiven Erkenntniskritiker die Vermutung auf, daß es hier nicht die Methode ist, die als Fehlerquelle in Betracht käme, sondern vielmehr eine oder mehrere bestimmte Tendenzen, denen die Methode in ihren logischen und ethischen Forderungen sich unterwerfen muß.

Unter den Forschern der neueren Zeit ist es Kalthoff, der das Verdienst hat, auf diese Tatsache mit rücksichtsloser Offenheit und kritischer Objektivität hingewiesen zu haben. In seinen Schriften „Das Christusproblem" und „Die Entstehung des Christentums" führt K. aus, daß die ganze Forschung der liberalen Theologie eine Tendenzforschung sei, die sich als solche darin zu erkennen gibt, daß an Stelle des katholischen supranaturalistischen Jesu ein Mensch gesetzt werden soll, der aber doch kein Mensch ist, sondern im Sinne des Carlylschen Heldenkultus ein Übermensch. Dieser Übermensch Jesu soll nun das absolute Ideal reiner Sittlichkeit vorbildlich gelebt haben, und die katholische Kirche hätte erst durch ihre Sondertendenzen seit dem Beginne ihrer Entstehung dieses Urbild reiner Menschlichkeit durch legendarische und mythische Modifikationen getrübt. Aufgabe der Neutestamentlichen Forschung sei es deshalb, im Sinne Rousseauscher Kritik zu jenem Urbilde zurückzukehren, es von den katholischen Entstellungen zu reinigen, auf daß es wieder in seiner Urgestalt der Menschheit als der Genius wahrer Humanität voranleuchte. Mit dieser Betrachtungsart stellt sich jedoch nach K. die Neutestamentliche Wissenschaft völlig außerhalb der wissenschaftlichen Methode. Dieser Methode widerspricht es durchaus, die Vollendung einer Größe an den Anfang ihrer Entwickelung zu setzen, und nicht minder widerspricht ihr die völlige Loslösung und Heraushebung eines Individuums aus seinem sozialen Milieu.

Weil Kalthoff ein radikaler Gegner aller individualistischen Geschichtsforschung ist, weil er das Individuum nur als den Schnittpunkt unendlich vieler Kulturlinien betrachtet, als selbständig nur in der Synthese dieser Linien, deshalb erscheint ihm auch der ganze historische Jesus der liberalen Theologie als das Werk einer wissenschaftlichen Entgleisung,

als ein rein fiktiver Begriff, der als leeres inhaltloses „Gefäß“ sich nur zur Aufnahme politischer Tagestendenzen eignet. Was Kalthoff gerade in dieser Beziehung über einen der bedeutendsten Vertreter der liberalen Theologie, über Harnack sagt, ist zu wichtig, als daß es dem Leser vorenthalten werden dürfte. K. schreibt: „In Ermangelung jeder historischen Bestimmtheit ist dann der Name Jesus für die protestantische Theologie ein leeres Gefäß geworden, in welches jeder Theologe seinen eigenen Gedankeninhalt hineingießt. So macht der eine aus diesem Jesus einen modernen Spinozisten, der eine einen Sozialisten, während die andere offizielle Kathedertheologie ihn naturgemäß in der religiösen Beleuchtung des modernen Staates betrachtet, ja ihn neuerdings immer durchsichtiger als den religiösen Repräsentanten aller derjenigen Bestrebungen darstellt, die heute in der großpreußischen Staatstheologie eine führende Stellung beanspruchen. Es ist die berüchtigte Kunst der alten Alexandriner gewesen, historische Typen aus der Vergangenheit für die Bedürfnisse der eigenen Zeit zurechtzudeuten, und sich dann einzureden, diese Deutung geschehe im Interesse der historischen Forschung. Alexandrinismus ist allemal das Ende jeder Geistesrichtung, die keine Kraft in sich fühlt, sich offen zum Werdenden zu bekennen, und den schaffenden Geistern der Zeit sich zu vermählen, sich aber doch den Mächten einer neuen Kultur nicht völlig zu verschließen imstande ist. So ist auch die Methode, durch welche die protestantische Theologie ihren historischen Jesus zustande bringt, im Grunde noch ganz und gar alexandrinisch, und an dem Maßstab wirklicher Wissenschaft gemessen ist der Jesus, auf den das moderne „Wesen des Christentums“ gegründet werden soll, ebenso historisch, wie der Moses, den Philo, der Meister in Alexandrien, als Weltenheiland feiert. Nun kommt es vor allen Dingen darauf an, einen Jesus zu konstruieren, der für die herrschenden politischen Strömungen völlig ungefährlich ist, und der doch den auseinanderstrebenden Tendenzen der Zeit möglichst weit entgegenkommt, um dieselben zusammenhalten zu können. Dieser Jesus ist so elastisch, daß er Konservative und Liberale unter seiner Fahne vereinigen könnte: er ist nach Harnack kein Wundertäter und hat doch Wunder getan, er ist nicht auferstanden und doch

auferstanden, er ist kein Messias und doch der Messias. Jesus erscheint in diesem Wesen des Christentums durchweg als die einzige Ausnahme von der allgemeinen Regel des Philosophen, daß der Mensch ein politisches Wesen sei. Er ist so ganz innerlich in seinem Glauben, so ganz unpolitisch und weltentrückt in seinem Denken, daß alle seine konkreten Ausdrücke nur abstrakt, geistig gemeint sein können, und er wirklich in dieser Welt nur als ein großes Kind erscheint, mit den Kindesaugen nach den Sternen schauend, ein geborener Metaphysiker. Auch die Moral dieses Jesus wird so „geistig", so kryptogam, daß die christliche Welt vollständig gerechtfertigt erscheint, wenn in der harten Wirklichkeit des Lebens nichts von derselben zu merken ist. Höchstens bekommen die „wohllebenden Pfarrer" einen Spruch ins Stammbuch, daß sie wenigstens, als berufsmäßige Diener Jesu, besser täten, jene Regel des Herrn, die den Dienern am Worte Besitzlosigkeit vorschreibe, zu befolgen, oder sich doch um den Besitz und irdische Güter nur soweit zu bekümmern, daß sie selbst nicht anderen zur Last fielen, darüber hinaus sich aber ihrer zu entäußern — eine Exegese, die sicher in den Kreisen des wohllebenden protestantischen Bürgertums durchaus beifällig aufgenommen werden wird. Da doch aber einige hervorstechende revolutionäre Züge in dem Christusbilde der Evangelien nun einmal unverkennbar sind, so statuiert das „Wesen des Christentums" eine doppelte Obrigkeit: „In jedem Volke etabliert sich neben der befugten Obrigkeit eine unberufene, oder vielmehr zwei unberufene. Das ist die politische Kirche und das sind die politischen Parteien." Natürlich hat sich dann Jesus nur gegen den Terrorismus der „unberufenen" Obrigkeit aufgelehnt, während wir bisher geglaubt hatten, die national-jüdische Obrigkeit, die Ältesten, das Synhedrium, Herodes, seien in Palästina die „berufene", und die usurpatorische der römischen Cäsaren sei die „unberufene" Obrigkeit gewesen. Unverhüllter kann das „Wesen" dieses Christentums nicht hervortreten, als es in dieser Stellungnahme Harnacks zur Frage der Obrigkeit geschieht: es ist der Kultus des absoluten Staates, dem dieses Christentum huldigt. Wahrlich, der Weltgeschichte müßte hier einmal ein großartiges Versehen passiert sein, wenn sie aus diesem so ganz und gar unpolitischen,

dem absoluten Staat auf den Leib zugeschnittenen Jesus das reine Gegenstück dieses Staates, die politische, absolute Kirche geschaffen hätte! Die Theologen der alten und mittelalterlichen Kirche müssen gar unwissende oder ebenso böswillige Menschen gewesen sein, wenn sie ihren Gläubigen beständig von einem Jesus gepredigt, der gerade das Gegenteil von dem gewesen wäre, was jetzt als das Wesentliche an ihm entdeckt worden! Ein protestantisch-liberaler Christus wäre ins Grab gelegt worden, und ein katholischer wäre aus demselben auferstanden!"

Schärfer ist Harnack wohl kaum von irgend einem seiner Gegner bekämpft worden. Indessen bleibt Kalthoff bei der Ablehnung Harnackscher Beweisführung für die Historizität Jesu nicht stehen, er geht noch einen Schritt weiter. Er gibt nicht nur die Persönlichkeit Jesu preis, er bestreitet auch die von liberalen Theologen so viel gerühmte Neuheit und Originalität der Lehren Jesu. Er behauptet, daß die grundlegendsten Gedanken dieser Jesuworte, der Glaube an Gott als den Vater der Menschen, die Bruderliebe und Feindesliebe, die individuelle Wertschätzung des Menschen, die Befreiung der Religion von der Last statutarischer Bestimmungen, die Zurückführung der Moral auf die Gesinnung beim Ausgange der alten Zeit längst vorbereitet, daß sie sogar schon feste Bestandteile der damaligen geistigen Kultur geworden waren, Produkte sowohl der aus dem Judentum hervorgegangenen religiösen Entwickelung, wie der durch den Weltverkehr und die philosophischen Schulen bewirkten Humanisierung der Gottesidee!

Ziehen wir nun gar in Betracht, wie selbst von konservativer Seite unumwunden zugestanden wird, daß wir mit absoluter Gewißheit auch nicht ein Wort der Evangelien als aus Jesu Mund stammend bezeichnen können, daß die spärlichen Zitate bei Tacitus und Josephus teils auf unsicherer Überlieferung, teils auf direkter Fälschung beruhen, daß die talmudische Literatur schweigt, ja, daß sogar die paulinischen Briefe die Evangelien direkt desavouieren, so kann sich ein objektiver Forscher kaum mehr der Annahme entziehen, daß für die Historizität Jesu so gut wie keine Beweise gegeben sind.

Freilich könnte man hier die Frage erheben: Sind die Evangelien allein nicht doch beweiskräftig genug für die

Authentizität der Jesu-Worte? Bedarf es überhaupt noch der Parallelbeweise aus der zeitgenössischen Literatur?

Es müßte damals allerdings sehr sonderbar zugegangen sein, daß von jener weltgeschichtlichen Bewegung die Außenwelt, die zum Teil das größte Interesse an ihr haben mußte, nicht die geringste Notiz nahm. Allein, wie ist es denn mit der Authentizität der Evangelien selbst bestellt? Welche Überlieferung bürgt uns für die Wahrheit der Fakten in den Evangelien? Ist die Überlieferung selbst nicht äußerst kompliziert? Eusebius berichtet, daß Papias (140) bei dem Ältesten Johannes sich erkundigte, weshalb die Evangelien in griechischer und nicht in hebräischer Sprache abgefaßt seien. Johannes sagte, daß Marcus, der Dolmetscher des Petrus war, alles niedergeschrieben habe, was von Christus gesprochen wurde. Marcus selbst aber kannte Jesus nicht. Demnach erhalten wir folgende Traditionskette: Eusebius, Papias, Johannes, Marcus, Petrus. Fünf Instanzen also muß die Tradition passieren, bis sie, literarisch fixiert, zu uns gelangt. Wo in aller Welt würde eine solche Traditionskette als ausreichend für die Authentizität einer Mitteilung betrachtet? Und wenn in Verbindung mit einer solch schwachen Traditionskette die zeitgenössische Literatur schweigt, dann ist die Authentizität kaum aufrecht zu erhalten. Wie kommt es nun, daß Männer wie Wernle und Wellhausen und die anderen liberalen Theologen den Glauben an die Persönlichkeit Jesu dennoch nicht preisgeben? Sie rekurrieren auf den Glauben der Urgemeinde (Wellhausen, Wernle), oder sie erblicken in Paulus die Ergänzung Jesu (Wellhausen). Freilich kann mit dem Glauben der „Urgemeinde“ das Jesusproblem so wenig gelöst werden, wie mit den scheinbar authentischen Äußerungen Jesu. Denn der Glaube der Urgemeinde kann nur aus den Evangelien ermittelt werden. Solange aber die Frage nach Verfasser, Abfassungstendenz und Abfassungszeit nicht definitiv gelöst ist, solange bleibt auch der Glaube der Urgemeinde völlig im Dunkeln. Ebensowenig hilft die Berufung auf Paulus als den „kongenialen“ Interpreten und Ergänzer Jesu über die Schwierigkeit des Problems hinweg. Zunächst wird ja auch die Existenz Pauli von der Holländischen- und Schweizer-Schule bestritten, und die Argumente ihrer Gegner sind weit mehr von der Ver-

legenheit fassungsloser Subjektivität als von einer sachgemäßen Kritik diktiert. Oder kann Jülichers Ansicht (Einleitung S. 19) wirklich als Widerlegung in Betracht kommen, wenn er sagt: „Mit dieser Konstruktion werden wir jedes Paktieren ablehnen, weil uns Briefe, wie der an die Galater oder I. u. II. Cor. einfach unerfindbar erscheinen, gerade durch manches „Unlogische", Inkommensurable in ihnen so wahrscheinlich in der von ihnen vorausgesetzten Situation". Mit einem Schlage stellt hier Jülicher die ganze historische Methode auf den Kopf. Bis jetzt galt doch stets die psychologische Möglichkeit als die notwendigste Voraussetzung der historischen, und nun soll gerade das Umgekehrte der Fall sein? Freilich, wenn man wie Jülicher und seine Anhänger das Paulusbild schon fertig in der Tasche hält, dann können solche „unlogischen" und inkommensurablen Erscheinungen nicht weiter befremden. Wenn aber Jülicher selbst zugibt, „der Verfasser der paulinischen Hauptbriefe bleibt bis zu einem gewissen Grad ein Rätsel, ob wir ihn nun im ersten oder zweiten Jahrhundert suchen", so wäre es logisch viel korrekter gewesen, solange auf die Zeichnung eines Paulusbildes und die Echtheitserklärung der paulinischen Hauptbriefe zu verzichten, bis eben der Verfasser kein „Rätsel" mehr bleibt. Und ein Rätsel ist wirklich Paulus in jedem Sinne. Von jüdischer Seite hat bereits Joel in seinen „Blicken in die Religionsgeschichte" (S. 26 und 27) auf dieses „Rätselhafte" hingewiesen: „Der antinomistische und antinationale Standpunkt des Paulus hat in Palästina allen Anzeichen nach lange keinen Vertreter". „Die Stellung des Paulus in Kleinasien bis auf die Tage Marcions hat überhaupt etwas Rätselhaftes. Ist es schon schwer zu sagen, warum Papias über ihn schweigt an einer Stelle, wo er ihn erwähnen mußte, wenn er ihn überhaupt anerkannt hätte, so ist vollends das Schweigen Justin des Märtyrers über ihn noch von Niemandem befriedigend erklärt[1])". Und wenn wir auch darin Joel beipflichten müssen, daß erst im zweiten

[1]) Sehr schnell huscht Jülicher a. a. O. S. 440 über dieses Problem hinweg, wenn er meint: „Dass der Name des Paulus von ihm nicht genannt wird, braucht nicht aufzufallen, da er ja auch die Namen der anderen Apostel nicht nennt." Das sieht genau so aus, als ob auch Paulus ein Synoptiker gewesen wäre!

christlichen Jahrhundert von seiten der Palästinenser gegen die Hellenisten energisch polemisiert wird, so ergibt sich mit Evidenz, daß überhaupt der ganze Kampf zwischen Juden und Christen erst im zweiten Jahrhundert entbrannte, und die paulinischen Briefe vor der Zeit Trajans unmöglich entstanden sein konnten. Nun aber enthält, wie Steck in seinem Galaterbrief ausführt, bereits Marcus starke paulinische Färbung[1]). Mithin können auch die Evangelien unmöglich vor 116 verfaßt sein. Im übrigen verweisen wir auf die trefflichen Ausführungen Kalthoffs (Die Entstehung des Christentums) (115—118), die in ihrem kritischen Teile nur schwer anfechtbar sind. Die Widersprüche, die hier Kalthoff im Anschluss an die Schweizer und Holländer bespricht, die Verlegenheiten der Paulinischen Theologie sind Beweis genug, daß der Paulus der Briefe in das Reich der Dichtung und des Mythos gehört. Wir sind der festen Überzeugung, daß auch für Wellhausen, dessen kritischer Geist bei der Erforschung des alten Testamentes so bahnbrechend wirkte, nicht mehr die Zeit ferne ist, in der er in Jesu und seiner Ergänzungspersönlichkeit Paulus ebenso freie Schöpfungen einer dichterischen Phantasie erblickt, wie er sie in den Gestalten der Erzväter erkennen zu müssen glaubte.

Auch Pfleiderer kann sich mit Kalthoff nicht befreunden. In seiner Entstehungsgeschichte des Christentums nimmt er zu den Ergebnissen Kalthoffs Stellung. In seinen geschichtsphilosophischen Theorieen gibt Pfleiderer der Meinung Raum, daß eine große Bewegung stets von großen Männern insze-

---

[1]) Sehr belehrend sind die Ausführungen Wernles zu dieser Frage in seiner Schrift. „Die Quellen des Lebens Jesu“ S. 56 ff. Er schreibt: „Alle theologischen Hauptgedanken des Paulus sind dem Mc. fremd“. „Damit soll aber nicht jeder Einfluss des Paulus auf Mc. überhaupt geleugnet sein. Zu tief hat jener grosse Revolutionär der christlichen Kirche in den Gang der Geschichte eingegriffen, als dass nicht jede nach seiner Zeit geschriebene christliche Schrift etwas davon zu sagen wüsste. Dass durch Paulus Jesus dem jüdischen Volk entnommen und der Welt, den Heiden geschenkt wurde, das bezeugt auch Mc. stark genug!“ „Und zuerst muss das Evangelium an alle Heiden gepredigt werden, bevor das Ende kommt (13, 10). Wenn man also den Universalismus der Mission und die Freiheit vom jüdischen Gesetz unter Paulinismus versteht, dann, aber auch nur dann, ist Mc. von Paulus beeinflusst zu nennen“. Merkwürdig klingt hier das em-

niert sein müsse, also müsse es auch einen individuellen Stifter des Christentums gegeben haben, also müsse Jesus dieser Stifter sein. Da jedoch der Hegelianismus als ernste Meinung kaum mehr in Betracht kommt, so fällt auch die logische Basis für die sogenannten „historischen Gesetze". Daß aber selbst bei Annahme solcher Gesetze von jenem vermeintlichen Stifter bis zu Jesus noch ein weiter Schritt ist, darüber dürfte selbst ein Hegelianer nicht im Zweifel sein.

Freilich ist den neutestamentlichen Theologen ein Eideshelfer erstanden, der aus einem Lager stammt, in dem man ihn kaum vermutet hätte. Wir meinen den Vertreter des tauffreien Christentums, des „trockenen Übertritts", M. Friedländer. In seinem jüngst erschienenen Werke „Die religiösen Bewegungen des Judentums im Zeitalter Jesu" bringt er Jesu Bedeutung zum Ausdruck. Er schreibt: „Es soll nicht geleugnet werden, in den Handlungen und Aussprüchen Jesu sind Widersprüche zu verzeichnen, und die Evangelienharmonie ist wohl ein unerreichbares Ideal". „Die Frage dreht sich um das Problem, ob der konservative Petrinismus oder der gesetzesfreie Paulinismus sich als den legitimen Erben Jesu betrachten dürfe". „Beide Elemente ringen miteinander in den Evangelien". „Jesu Gesetzestreue und seine spätere Freiheit kontrastieren merkwürdig miteinander." Obgleich also Friedländer hier ausdrücklich verkündet, daß die Evangelienharmonie ein unerreichbares Ideal sei, versucht er in den darauffolgenden Zeilen, dieses unerreichbare Ideal zu erreichen. Und es ist wahrhaft kläglich zu

---

phatische „dann, nur dann", als ob es einen Forscher gäbe, der diese beiden Ziele: „Freiheit vom Gesetz und Universalismus der Religion nicht zu den Kerngedanken des Paulinismus zählte, zumal doch die Probleme von „der Unerfüllbarkeit des Gotteswillens", „des Glaubens", kurz die ganze paulinische Theologie mit der „Freiheit vom Gesetz" aufs innigste zusammenhängt. Erklären lässt sich diese eigenartige Form der Darstellung nur dadurch, dass Wernle in dem erwähnten Buche gegenüber den Darstellungen in seinem Werke: „Die Synoptische Frage" S. 199 ff den Rückzug antritt. Dort führt Wernle aus: „Andererseits steht Mc. dem geschichtlichen Paulinismus vollständig fern, und es ist unbegreiflich, wie diese Tatsache hat verkannt werden können". „Noch heute gilt, dass nur der den Mc. ganz verstehen kann, der den Paulinismus bei seiner Lektüre vergisst".

sehen, mit welcher dialektischen Gewandtheit es ihm gelingt, die Synthese zwischen jenen Gegensätzen zu vollziehen, — eine Aufgabe, die selbst einem Forscher wie Holtzmann als unlösbar erscheint. Friedländer meint, es gäbe zwei Arten von Gesetz: eine palästinisch-pharisäische und eine alexandrinische. Jesus habe das Gesetz bereits im alexandrinischen Sinne als Symbol idealer Forderungen angeschaut. „Ihm hatte sich das Gesetz von Anbeginn bereits mit jenen Symbolen imprägniert, zu der das hellenistische Judentum den Weg geebnet hatte. So streng Jesus auch die Forderungen des Alten Testaments erneuerte, er blieb von Anfang unberührt von sklavischer Anhängerschaft. Darum versetzte er auch schon bei seinem ersten öffentlichen Auftreten das Volk in Erstaunen: „Denn er predigte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten".[1]) Er sah, ohne dies zunächst in das bewußte Denken zu erheben, die Normen anders, als diejenigen, die sie mit der Elle maßen". Friedländer konstatiert mithin, daß es offenbar die ganz neue Auffassung des Gesetzes war, wodurch Jesu das Volk in Erstaunen setzte. Man hätte also erwarten dürfen, daß seine Jünger und Anhänger in dieser singulären Auffassung des Gesetzes den Grund erblickten, der sie von den Pharisäern fortriß — zu Jesus hin, ihrem Herrn. Und doch wie seltsam. Gerade seine eifrigsten Anhänger, die Urapostel

---

[1]) Die richtige Interpretation dieses Satzes bringt Wrede (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien S. 78ff): „Wir denken an die unmittelbare, originale, prophetisch mächtige und prophetisch sichere, die Gemüter überwältigende Art der Rede Jesu, insbesondere seiner ethischen Predigt. Marcus wird hieran nicht gedacht haben. In seinem Zusammenhange macht das Wort einen ganz anderen Eindruck. Volkmar umschreibt das ὡς ἐξουσίαν ἔχων ganz richtig: „wie Einer, dem eine übernatürliche, göttliche oder dämonische Gewalt inne wohnt". Weil sie die Offenbarung einer solchen göttlichen Macht ist, wirkt seine Predigt auf das Volk wie etwas Unerhörtes". „Wenn man aber die von Marcus berichtete Wirkung nach dem Inhalte begreifen wollte, so dürfte man sich schwerlich an den im Evangelium mitgeteilten Worten Jesu orientieren oder wenigstens nur an ganz bestimmten. Denn diese Vorstellung von der Lehrweise ist nicht aus dem Eindruck überlieferter Sprüche und Reden erwachsen. Kongenialer dem Evangelium wäre der Gedanke an die Mitteilung der göttlichen Wahrheiten, wie sie für Marcus und die Gemeinde seiner Zeit das Wesentlichste des christlichen Glaubens sind".

blieben dem Gesetze treu, ja sie eiferten sogar für das Gesetz, wie dies aus der Agitation gegen Paulus klar genug hervortritt. Es muß deshalb mit aller Entschiedenheit bestritten werden, daß die hellenistische Interpretation des Gesetzes die differentia specifica war, die Jesus von den Pharisäern trennte. Und wenn Jesus wirklich eine etwas freiere Auffassung vom Gesetze hatte, so teilte er diese Auffassung mit den Pharisäern, wie dies heute allgemein auch von christlichen Theologen zugegeben wird. Sagt doch Holtzmann in seinem Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie Bd. I, S. 144 ff.: „Aber auch innerhalb des Pharisäismus selbst fehlte es nicht an Motiven, die über den gesetzlichen Standpunkt hinausdrängen konnten". „Der jüdische Geist selbst war auf dem Wege, die statutarische Pflichtenlehre des Nomismus zu überwinden". Daß aber Jesus das Gesetz selbst nicht im symbolischen Sinne der Alexandriner, sondern im Wirklichkeitssinne der Pharisäer interpretiert, geht aus einer Stelle hervor, die Friedländer doch unmöglich übersehen haben kann, zumal er dem unmittelbar vorhergehenden Satze seine volle Aufmerksamkeit widmet. Wir meinen Matthäus V, 18—20. „Amen sage ich euch, bis Himmel und Erde vergehen, soll kein Jota (oder kein Strich) vom Gesetz vergehen, bis alles geschieht. Wer also eins von diesen Geboten löst, und so die Leute lehrt, wird gering heißen im Reich des Himmels, wer es aber tut und lehrt, der wird groß heißen im Reich des Himmels." Sollte dies wirklich die Sprache eines Antinomisten sein? Sollte hier wirklich nur von Symbolen die Rede sein? Und wenn es der Fall wäre, würde eine solche gesetzliche Fixierung der Symbole nicht gleich einer gesetzlichen Fixierung der Riten sein? Heteronomie wäre es hier, wie dort. Zu Matthäus V, 18—20 kommt nun noch Lucas XVI, 17: „Doch es ist leichter, daß Himmel und Erde vergehen, als daß ein Strich vom Gesetz hinfällig werde". Zu dieser Stelle bemerkt Wellhausen, „Das Ev. Lucae" S. 89: „Das Evangelium ist jedoch keineswegs antinomistisch, wie man nach XVI,16 glauben könnte; im Gegenteil. Das schriftliche Gesetz, bis auf den kleinsten Buchstaben, bleibt bestehen und überdauert Himmel und Erde". Indessen vermag Friedländer auch in der angeführten Lucasstelle noch keinen Beweis des Nomismus zu erblicken. Er

meint: „Für Jesus war also auch der Buchstabe, dessen Rechte er vertrat, nicht mehr Buchstabe, sondern ein geistiger Wert", deshalb also hätte Jesus behauptet, nicht ein Strich, ein Jota sollte fallen. Von dieser Art der Symbolik wird sich wohl weder der damalige Hörer, noch der heutige Leser einen Begriff machen können, oder wollte Fr. Jesus zu einem neupythagoräischen Zahlenmystiker machen? Wie viel einfacher und überzeugender wirken da doch die Worte des gutchristlichen Theologen Holtzmann: „Man muß den Widerspruch in Jesu Bewußtsein einfach anerkennen, gleichsam als den Schatten, welchen der religiöse Genius warf und werfen mußte", wobei allerdings nur die Frage entsteht, in welchen authentischen Äußerungen Jesu wir das Licht zu suchen haben, das seinen Schatten warf und werfen mußte. Auch die Philosophie Friedländers ist etwas unbestimmt. Gerade von Friedländer, der das ganze Judentum hellenisieren möchte und dem Pharisäismus die Ablehnung des Hellenismus nicht verzeihen kann, von einem solchen eifrigen Parteigänger Platos und Philos hätten wir erwartet, daß er Plato und Philo wenigstens in sachgemäßer Weise interpretiert. Wie wenig dies jedoch der Fall ist, geht aus Friedländers Äußerungen hervor, wenn er von der persönlichen, und dennoch unpersönlichen Liebe Jesu zu Gott spricht: „Für ihn war Gott nicht bloß eine Realität in Begriffen, sondern es liegt eine so unvergleichliche Fülle von Anschaulichkeit in seinem Verhältnis zum Herrn, wie sie bisher unerreicht war!" Also die Realität der Begriffe ist für Friedländer noch keine Realität. Die Fülle der Anschaulichkeit muß noch hinzukommen, das persönliche Erleben. Wir verstehen jetzt die Abneigung des Pharisäismus gegen den Hellenismus. Die Abneigung richtet sich überhaupt nicht gegen Plato und Philo, sondern gegen Hegel und Schleiermacher. Wahrlich, wer die Realität der Begriffe noch durch Anschaulichkeit erhöhen will, der hat niemals erfaßt, was Plato und Philo unter „Realität der Begriffe" verstanden.

Nur bei solch gänzlicher Verkennung philosophischer Grundbegriffe ist es erklärlich, daß ein Jude behauptet: „So löste er (Jesus) die Aufgabe, die seelischen Bedürfnisse des Individuums harmonisch in Einklang zu setzen mit einer überindividuellen religiösen Idee. Und nicht zuletzt dieser erstaun-

lichen Fähigkeit, eine Antinomie zu schlichten, die seit ältester Zeit am tiefsten die Menschheit aufgewühlt hat, verdankt das Christentum seine welterobernde Macht. Und die Fülle, die in Jesu war, spricht sich eben darin aus, daß er selber rein und restslos den höchsten Idealen zugewendet war und dennoch ein tiefes, weitreichendes Verständnis für das rein Menschliche besaß". Ganz im Sinne Paulinischer Theologie ist also für Fr. Jesus die Verwirklichung des Ideals, m. a. W. Jesus ist entweder Gott selbst, da ja gemäß dem Begriffe des Ideals seine Erfüllung durch empirische Größen ausgeschlossen ist, oder die Ethik selbst ist für Fr. nur eine Summe endlicher Aufgaben, und Jesus wäre dann in der Erfüllung solcher Aufgaben nichts anderes als ein Pharisäer, sofern Friedländer im Rechte blieb, daß die Pharisäer nur heteronome, statutarisch normierte Pflichten kannten. Da aber diese letztere Konsequenz Friedländer nicht beabsichtigte, so bleibt nur die erste Annahme übrig, daß Jesus das Ideal im besten Sinne des Wortes mit der Wirklichkeit in seiner Persönlichkeit vereinigt hätte, daß Jesus also doch als Gott zu gelten habe. Auf dem Grunde dieser Apotheose beruht auch Friedländers Sympathie für Paulus, den er als den kongenialen Interpreten der Botschaft Jesu bezeichnet. Denn auch für Paulus ist Christus Verwirklichung des Ideals, und auch Paulus hat die Schranken niedergerissen, die zwischen der göttlichen Transzendenz und der menschlichen Empirie durch die Propheten errichtet waren. Das Judentum aber steht und fällt mit seinem Gottesbegriff. Denn „die Transzendenz Gottes ist die tiefste Sicherung der Immanenz der menschlichen Sittlichkeit" (Cohen). Wer die Transzendenz preisgibt, der vernichtet die Ethik. Wir überlassen es M. Friedländer, die Rolle des kongenialen Interpreten der Botschaft Pauli zu spielen. — — —

Nach diesen Erörterungen dürfte es sich kaum verlohnen, dieser neuesten Leben-Jesu-Darstellung weitere Aufmerksamkeit zu widmen. Nur der Stil ist noch beachtenswert. Wenn Friedländer in Verzückung gerät, bedient er sich nur der Aphorismen. Aus diesem Grunde sind der Kritik seiner Ausführungen unüberwindliche Grenzen gesetzt. Es ist als ob Cohens Charakteristik des sog. Aphorismenstiles direkt auf Friedländer gemünzt wäre: „Die Kritik kann hier nicht

einsetzen; denn sie müßte bei jedem Satze von vorne anfangen; jeder Satz ist eine neue Offenbarung". Aber trotz solcher Offenbarungen läßt sich die Kritik der paulinischen Briefe nicht erschüttern, und es macht einen wahrhaft burlesken Eindruck, wenn wir sehen, wie sich Friedländer bemüht, das Leben Jesu und Pauli zu schreiben und zu besingen, während eine ganze Reihe von christlichen Forschern heute mehr denn je die Echtheit der Evangelien und der paulinischen Briefe bezweifelt. An Kalthoff reichen jedenfalls solche Rettungsversuche nicht heran.

Wenn nun das Neue Testament als Quellenmaterial für die Existenz der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu gar nicht in Frage kommt, welche literarische und historische Bedeutung können dann noch die Evangelien, die paulinischen Briefe und die anderen Bestandteile des Neuen Testamentes für sich in Anspruch nehmen?

Diese Frage sucht Kalthoff im Anschluß an Lessing zu lösen: „Das Christentum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten; es verlief eine geraume Zeit, ehe der erste von ihnen schrieb, und eine sehr beträchtliche, ehe der ganze Kanon zustande kam". Nicht die Evangelien also waren es, die die Kirche hervorgebracht, sondern sie setzten die Kirche als eine bereits bestehende Institution voraus. Wollen wir also die Evangelien verstehen, so müssen wir die Kirche in ihren Anfängen und historischen Bedingungen kennen. Dann erst werden uns auch die Beziehungen klar, die zwischen der Kirche und den Evangelien walten, dann wird sich vor allen Dingen zeigen, daß das „Evangelium" nur „als der technische Ausdruck für die gesamte kirchliche Lehrentwickelung gebraucht wird", daß Christus selbst kein historisches Individuum ist, „sondern die personifizierte Idee, das transzendente Prinzip der Kirche bedeutet". Bedeutet aber Christus nur eine bestimmte Idee, wie dies Kalthoff aus Stellen der altchristlichen Literatur, den Episteln und Evangelien beweist, so haben wir in den Evangelien „Erzeugnisse der messianischen Literatur", die in dem prophetischen Kampf ums Recht der Unterdrückten ihren Ziel- und Angelpunkt erblickt. Freilich wird dieser Kampf in später, nachexilischer Zeit nicht mehr mit offenem Visier geführt. Zeit-, Ort- und

Personalverhältnisse werden verschoben, in ein geschichtliches Gewand gehüllt, aber wer zwischen den Zeilen zu lesen versteht, erkennt sofort die Tendenz. Diese Art der messianischen Schriftstellerei kennzeichnet die Apokalyptik, als deren Urtyp das Danielbuch gilt. In diese messianisch-apokalyptische Gruppe würden auch die Evangelien fallen, die gleich den Propheten das Recht der Armen und Unterdrückten fordern und erkämpfen. Und wie überhaupt im Alten Testament Stammesgeschichte und Volkssage in der Form der Einzelgeschichte vorgetragen wird, so teilt auch die Apokalyptik dieses Bestreben, wenn ihre Ideen personifiziert und vermenschlicht werden. Der leidende Knecht kann geradezu als typische Figur betrachtet werden. Von diesem Gesichtspunkte aus fällt auch auf die Verschiebung der geographischen und geschichtlichen Beziehungen in den Evangelien neues Licht. Zunächst die geschichtlichen Verschiebungen. Nach Lucas soll die Geburt Jesu in den Tagen einer Schätzung stattgefunden haben, da Quirinus Landpfleger in Syrien war. Wie wenig jedoch diese Mitteilung auf Wirklichkeit beruht, geht aus Holtzmanns Neutestamentlicher Theologie hervor. „Für Judäa konnte eine römische Schätzung unter allen Umständen erst angeordnet werden, nachdem es zur römischen Provinz geworden war". Eine weitere unlösbare Schwierigkeit bildet der Kreuzestod Jesu unter Pontius Pilatus. Hier können wir es uns nicht versagen, die Worte Kalthoffs in extenso zu bringen: „So bleibt noch die Nachricht von dem Kreuzestode Jesu unter Pontius Pilatus, und der Name dieses Landpflegers geht ja auch durch das Credo der Kirche: gelitten unter Pontius Pilatus. Aber gerade dieses Credo macht die Sache einigermaßen verdächtig. Daß eine solche rein historische Notiz in einem sonst ganz dogmatisch gehaltenen kirchlichen Symbol steht, ist jedenfalls auffallend und hat den Theologen von jeher als Rätsel gegolten. Geschichtliche Fakta brauchen nicht geglaubt, noch weniger durch ein kirchliches Dekret zu Glaubensartikeln gestempelt zu werden, vorausgesetzt, daß dieselben sonst urkundlich feststehen. Und es wäre doch an und für sich gar zu gleichgültig, wie gerade der Landpfleger geheißen, der Christum zum Tode hätte führen lassen, wenn sich nicht ein bestimmtes kirchliches Interesse hinter dieser Bestimmung

des Credo verbergen sollte. Alle Lehrbestimmungen dieses sogenannten apostolischen Glaubensbekenntnisses sind eben Kontroversen gegen irgend eine von der kirchlichen Regel abweichende Lehre". „So muß also die historische Notiz im Credo notwendig geworden sein, weil es Leute gab, die an dieses Leiden unter Pontius Pilatus nicht glaubten". Haben diese Leute etwa an ein anderes Leiden unter einem anderen Landpfleger geglaubt? Welche Veranlassung aber hätte man dann die Wahrheit zu verschleiern? Kalthoff weist nun überzeugend nach, daß wirklich ein Leiden unter einem anderen Landpfleger vorhanden war, daß man aber im apokalyptischen Stile die Verschiebung historischer Daten vornahm, um den Verfolgungen der Machthaber zu entgehen, auf die sich jene Darstellung bezog, wie ja auch im Danielbuch Antiochus Epiphanes unter der Maske des Nebukadnezar auftritt. Das Leiden ist nichts anderes als die erste große Christenverfolgung unter Trajan, unter dessen Regierung zuerst von Staats wegen den Christen das Todesurteil gesprochen wurde, das Plinius vollzog. „Jetzt erst erkennen die christlichen Apologeten den ganzen Ernst der Situation, dem sie in ihren Schriften beredten Ausdruck gaben. Wohl hat Plinius den Christen das Zeugnis ausgestellt, daß sie eigentlich nichts schlechtes tun, wie Pilatus im Evangelium bekennt: „ich finde keine Schuld an ihm". Um so schlimmer erscheinen die Maßnahmen einer Staatsreligion, einen frommen Glauben unter Anklage zu stellen und seinen Anhängern zu sagen: ihr dürft nicht sein! Sollte hier nicht der wahre historische Pontius Pilatus zu suchen sein? Zudem dienten die unter Trajan ausgebrochenen Judenrevolten ohne Zweifel dazu, die Maßregeln gegen die Christen zu verschärfen, und der seit der Zerstörung Jerusalems maßlos gesteigerte Haß der Juden gegen die Sekte der Abtrünnigen, der Gotteslästerer, stellte die Christen zwischen zwei Mächte, die wie wohl untereinander Todfeinde, doch in dem unversöhnlichen Haß gegen die Christen sich zusammenfinden".

Je überzeugender nun die Ausführungen Kalthoffs klingen, destomehr bleibt es zu bedauern, daß er seine Theorie von der Entstehung des Christentums nicht konsequent genug durchgeführt hat. Wenn nämlich die eigentliche Konsolidierung und die damit zusammenhängende literarische Fixierung erst

zu Trajans Zeiten erfolgte, so bleibt der Haß der Juden gegen die Christen vor dieser Zeit ein psychologisches Rätsel, und es ist nicht zu begreifen, wie K. von einem solchen Hasse unmittelbar nach der Tempelzerstörung sprechen kann. In Wirklichkeit kann auch ein solcher Haß vor Trajans Regierung, insbesondere zur Zeit nach der Tempelzerstörung aus den jüdischen Quellen nicht erwiesen werden, wie dies auch Joel a. a. O. und an einer anderen Stelle seiner „Blicke" ausdrücklich konstatiert. Daß hiernach auch die Fabel von der durch Juden inspirierten neronischen Christenhetze hinfällig wird, bedarf keiner weiteren Erörterung. Gleichwohl müssen wir diesen Punkt noch einmal berühren, weil wir auch hier wieder Gelegenheit haben, die Methode Harnackscher Geschichtsforschung kennen zu lernen. In seinem Buche: „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten" (1902) schreibt Harnack: (S. 41) „sie (sc. die Juden) haben — wenn nicht alles täuscht — die neronische Christenhetze inspiriert". Ferner S. 343. „Nach der wahrscheinlich von den Juden (s. S. 41) angezettelten neronischen Verfolgung . . ." Zur Begründung seiner Ansicht fügt Harnack in einer Anmerkung hinzu: „Ohne diese Hypothese ist die Verfolgung m. E. schwer begreiflich." Weil also Harnack die Verfolgung nicht anders begreifen kann, weil ihn sonst alles täuschen mußte, deshalb müssen die Juden sie angezettelt haben. Die Konsequenz dieser Methode bestände darin, daß jeder psychologischen Möglichkeit oder Notwendigkeit, wenn es überhaupt eine solche gäbe, der Charakter geschichtlicher Wirklichkeit zugesprochen werden müßte. Dann kann man allerdings auf Quellenberichte verzichten. Das Unzureichende einer solchen Beweisführung scheint Harnack selbst gefühlt zu haben; er sucht nach einem „literarischen Zeugnis" für seine Behauptung und glaubt wirklich ein solches in einer Stelle bei Commodian gefunden zu haben. (Texte und Untersuchungen 1905 Bd. 28 S. 7 ff). In dieser Stelle wird davon gesprochen, „daß Nero vom Senat zur Verfolgung der Christen aufgestachelt werde, der Senat aber von den Juden; diese stellen dem Senat vor, die Christen (Elias) seien Feinde des römischen Volkes und müßten ausgerottet werden („Tolle inimicos populi de rebus humanis, per quos et di nostri conculcantur neque

coluntur")". Harnack selbst behauptet jedoch, daß Commodian erheblich später als in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts geschrieben hat. So lange also der Beweis für die Echtheit jener Überlieferung nicht erbracht ist, kann man doch unmöglich ein Zitat bei einem Schriftsteller des 3. oder 4. Jahrhunderts als urkundlichen Beleg für eine durch keinen zeitgenössischen Schriftsteller bestätigte Behauptung betrachten, zumal der apokalyptische Charakter in Commodians Berichte ohnedies die historische Treue und Exaktheit von vornherein als eine höchst unsichere erscheinen läßt. —

Eine weitere historische Unmöglichkeit bilden die Daten der Leidensgeschichte in ihrer Beziehung zum jüdischen Gesetz. „In den synoptischen Evangelien erscheinen die heiligsten Festtage der Juden als die regulärsten Arbeitstage, während das Johannisevangelium wenigstens die Gefangennahme und das Verhör vor dem jüdischen Obergericht ebenso wie die Verhandlungen mit Pilatus vor den Beginn der Passahfeier verlegt. Diese historisch unmögliche Schilderung wird indes vollständig verständlich, wenn es sich in dieser Geschichte um eine apokalyptische Schilderung der unter Trajan verhängten Verfolgung handelt". Daß wir aber in dem sog. Herrnmahl (Eucharistie) keineswegs eine Passahfeier vor uns haben, sondern nur eine „kirchliche Umbildung der in den eleusinischen Mysterien begangenen Lebensfeier", mit der sie nicht nur den religiösen Grundgedanken, das Auferstehungsleben in der Natur, sondern auch die Elemente der kultischen Feier gemeinsam hat, wird selbst von einem Vertreter der liberalen Theologie, von Pfleiderer, zugegeben.

Zu den historischen Unmöglichkeiten kommen die geographischen. „Die Scenerie im allgemeinen ist wohl Palästina, aber wie unbestimmt und fließend, wie widerspruchsvoll wird dieselbe im Einzelnen". „Nach den drei ersten Evangelien ist der Schauplatz der eigentlichen Wirksamkeit Jesu Nordpalästina, besonders Galiläa". „Nach dem vierten Evangelium dagegen liegt der Schwerpunkt der Erzählung in Südpalästina, besonders in Jerusalem, und der dritte Evangelist verlegt sogar einen Hauptteil der Ereignisse nach Samarien, dem Lande der Unreinen, von deren Bewohnern kein frommer Jude ein Stück Brot nehmen durfte, wo aber Jesus so gut

zu Hause zu sein scheint wie nur in allen übrigen Gebieten. Auch fehlt für eine Anzahl evangelischer Ortsbezeichnungen jede Spur, und die spätere Überlieferung hat in vielen Fällen erst nach den Evangelien eine Geographie konstruiert, die für die Evangelien eingerichtet ist".

So drängen die verschiedensten Momente zu einer neuen Lösung des Jesuproblems.

II. Die soziale Begründung des Christentums.

1. Rationelle Motive.

Welches ist der wahre Ort, der den Evangelien zu grunde liegt und nur dank des apokalyptischen Stiles verborgen wird? Nach dem bisher Gesagten kann kein Zweifel mehr darüber bestehen. Es ist Rom. Für Rom als Abfassungsort spricht die Bedeutung Petri, die in den Evangelien, insbesondere im 4. Evang., hervortritt. Für eine Abfassung außerhalb Palästinas spricht die griechische Originalsprache der Evangelien, ihre Beziehung auf den Text der Septuaginta. Für Rom spricht die Erzählung vom Zinsgroschen mit dem ihm aufgeprägten Kaiserbilde, bei dessen Betrachtung Jesus den Grundsatz entwickelt, man solle dem Kaiser geben, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist, während doch Holtzmann selbst behauptet: „Die Kaiser ließen, um das auf diesem Gebiete so empfindliche Gewissen der Juden zu schonen, für Palästina Münzen ohne Kopfbild schlagen". Die Anrede Kyrios, Herr, weist, wie Kalthoff richtig erkennt, gleichfalls nach Rom, da Friedländer (Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms) nachgewiesen hat, daß diese Anrede als Ausdruck der Verkehrsform sich erst in Rom zur Kaiserzeit gebildet hat. Schließlich sind auch die sozialen Verhältnisse, die den Hintergrund der Evangelien bilden, ein Beweis für die römische Abfassung. Wir fügen noch hinzu, daß auch die verschiedenen Kulte, die in den Evangelien und Episteln nach Vereinigung ringen, namentlich in Rom in synkretistischer Weise neben einander bestanden und dort das religiöse Leben in ihren Bannkreis zogen. Fassen wir die Gründe ins Auge, die Rom

den Evangelien als Ursprungsort anweisen, so haben wir bereits die Elemente, die als Bausteine der Kirche in Betracht kommen.

Wir schreiten deshalb zur Erörterung des Problems:

Wie enstand die Römische Kirche?

Was für soziale und religiöse Faktoren waren bei ihrer Entstehung wirksam?

Kalthoff unterscheidet drei Arten von Faktoren, die für die Entstehung der Kirche massgebend waren: den römisch-sozialen, den griechisch-philosophischen und den jüdisch-messianischen. Alle diese drei Faktoren waren gleichzeitig in Rom vorhanden. Die Kirche ist sonach eine Synthese dieser Faktoren, sie ist gleichsam ein Versuch, die sozialen Strömungen beim Beginn der neuen Zeitrechnung unter ihre Leitung zu bringen, die revolutionären Tendenzen zu christianisieren und zu messianisieren.

An der Hand der besten Geschichtswerke und selbständiger Quellenstudien unternimmt es Kalthoff, die soziale Struktur Roms im letzten Jahrhundert vor und im ersten Jahrhundert n. Chr. mit kurzen, aber kräftigen Strichen zu skizzieren. Er schildert die verheerende Wirkung der agrarischen und der später rein kapitalistischen Wirtschaftsperiode. Er zeigt, wie der Großgrundbesitz mit seiner Latifundienwirtschaft den kleinen Bauer völlig zermalmt, wie er mit der ganzen Fülle seiner Institutionen, dem Heere, der Flotte, dem Recht und der Verwaltung dieses Vernichtungswerk vollzieht. „Hier gab es also jenen schroffen Gegensatz von arm und reich, der in dem bekannten Gleichnis des Evangeliums seine typische Verwendung gefunden". Als ein Ausfluß jener unersättlichen Habsucht erscheint auch die Einrichtung einer direkten Steuer, bei deren Eintreibung die Zöllner wohl nicht zu zarte Mittel gewählt haben mochten. Wir sehen auch hier wieder, daß diese Art der Steuererhebung nur für rein römische Provinzen in Betracht kam, da Palästina eine vom Senate garantierte Selbstverwaltung besaß, und der für die Evangelien in Betracht kommende nördliche Teil des Landes ein selbständiges Fürstentum bildete. Auch das in Matth. 18, 25 anerkannte Schuldrecht paßt nur auf römische Verhältnisse. Freilich müssen wir hier bemerken, daß die aus Matthäus angeführten Zitate Kalthoffs insofern keine absolut

durchschlagende Beweiskraft bieten, als ja auch von der liberalen Theologie Matthäus als eine katholische Bearbeitung der Evangelien bezeichnet wird (Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums).

Bildete so die Gruppe der Kleinbauern, Handwerker und Tagelöhner bereits eine scharfe Opposition gegen den Kapitalismus, die über kurz oder lang in revolutionäre Bewegungen ausmünden mußte, so kam noch eine zweite Gruppe hinzu, in welcher der Haß gegen die damalige Gesellschaft viel tiefer und glühender empfunden wurde. Es ist dies die Gruppe der Sklaven. Die gewaltigen Sklavenaufstände auf Sizilien sprechen eine sehr deutliche Sprache. Sie zeigen, daß die Revolution der Tat hier mit aller Kraft ins Werk gesetzt wurde. Bedenkt man nun, daß nach der erfolgten Niederlage eines solchen Aufstandes die Hinrichtungen am Kreuze an der Tagesordnung waren, so liegt in der Tat der Gedanke nicht fern, daß das Kreuz als das Symbol für die Leiden der Elendesten und Ärmsten der Gesellschaft figurieren konnte. Wenn nun Bücher (Die Aufstände der unfreien Arbeiter 143—129) der Meinung Ausdruck gibt, daß bei diesen Sklavenaufständen „die messianischen Ideen der Juden in Verbindung mit jungpersischen Vorstellungen" die innere Triebkraft der Sklavenaufstände bildeten, so scheint zweifellos die geschichtliche Voraussetzung der Christusidee in den erwähnten Momenten gegeben zu sein.

Endlich kommt noch eine dritte Schicht in Betracht, die ebenso wie die anderen Gruppen von der messianischen Erlösung ihr Heil erhoffte, das war das römische Proletariat. Diese Gruppe war der herrschenden Gesellschaft nicht minder gefährlich, wie die früheren, weil die Dichtung und Wissenschaft mit ihr im Bunde stand. Juvenal, Martial, Horaz — alle wenden sich in dichterischer Form nach rückwärts, nach dem goldenen Zeitalter, wo „man für den Nächsten sorgte wie für sich selbst". (Seneca). „So steht die römische Gesellschaft durchweg auf dem Punkt, wo aus ihrem Schoße ein Neues werden will, werden muß. Dazu bedarf es keines Anstoßes von außen, die inneren Kräfte, sowohl die zerstörenden, wie die schaffenden bringen ihr eigenes Werk zustande".

Waren in den erwähnten sozialen Gruppen wahrscheinlich jüdischmessianische und neupersische Vorstellungen die

geistigen Triebkräfte, so kommt nun noch eine weitere Schicht hinzu, in der die philosophische Begriffswelt mit der gleichen Absolutheit wie die religiöse Gedankenwelt des Orients das Recht der sozialen Gleichheit und Einheit begründete. Es ist namentlich die stoische Schule, die jene Gedanken und sozialen Forderungen so scharf formulierte, wie wir ihnen in dieser Form im Neuen Testament begegnen. Lehrreich dürften hier besonders die zahlreichen Stellen aus Epictet sein, die Kalthoff anführt. Wir sehen, wie der Stoiker nicht auf äußere Handlung, sondern auf die Gesinnung achtet. „Das Innere des Menschen ist nach Epictet das Gefäß, das rein gehalten werden muß, wenn die Philosophie, die in dieses Gefäß gegossen wird, nicht umschlagen und verderben soll. Deshalb macht Epictet den Philosophen den Vorwurf, den das Evangelium auf die Pharisäer abmünzt, daß sie oft selbst nicht täten, was andere lehrten. Der stoische Weise sagt: schwöre nicht; ist es möglich, überhaupt nicht; ist es nicht möglich, so selten du kannst. Mit der Gleichgültigkeit gegen das Vaterland verbindet die Stoa eine Gleichgültigkeit gegen die Bande der Familie, die gelegentlich bis zur Abneigung gegen die Ehe getrieben ist. Dagegen gilt für den Stoiker der als Bruder und Schwester, der den Willen Gottes tut. Denn Gott ist der Vater aller Menschen und es gibt für den Menschen keine höhere und würdigere Bezeichnung, als daß er Kind Gottes genannt wird". Obgleich nun diese Art der Philosophie mit ihrer Verachtung des Reichtums und der Diesseitsfreuden eine Art Asketismus predigt, endet sie doch nicht bei der Weltverneinung. Durch ihre Überwindung der sinnlichen Gewalten erfaßt sie den Wert des Menschen in seiner geistigen Bedeutung und begründet inmitten aller sozialen Erniedrigung die Menschenwürde und Menschenehre. Und mit der erzeugten Würde des Menschen verschafften die Vertreter dieser „Armeleutephilosophie" auch dem niedrigsten Sklaven ein moralisches Selbstbewußtsein, das ihn in der Hoffnung auf bessere Zeiten alle Schmähung und Demütigung ruhig ertragen läßt. Wir gelangen nunmehr zu dem dritten Faktor, der als grundlegendes Prinzip für die Bildung der Kirche in Frage steht. Wir meinen die messianische Gedankenwelt der Propheten und Apokalyptiker. Es war bei der Objektivität

Kalthoffs zu erwarten, daß die Würdigung dieses Faktors einzig und allein auf dem tendenzfreien Untergrund der Wahrheit sich erhebt, daß sie im Einklang steht mit bereits früher erwähnten Meinungen Kalthoffs von der vollständigen Übereinstimmung der Evangelien mit jüdischen und griechischen Parallelideen. Das Buch Ruth und Jona erscheinen auch Kalthoff als Beweise dafür, daß selbst im nachexilischen Judentum „eine kräftige prophetische Reaktion als religiöse Unterströmung" sich geltend macht. „Hier macht schon der Gott sich bemerkbar, der seine Sonne scheinen läßt über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte, der Gott, der die Schranken des jüdischen Nationalgottes durchbricht und sich dann in dem Weltengott der griechischen Philosophie wiederfindet". Materielle Berührungen mit dem Neuen Testament findet K. in den Salomo-Sprüchen und besonders in den Sprüchen des Jesus ben Sirach. Inbezug auf den letzteren führt Kalthoff aus: „Namentlich enthalten die Sprüche des Jesus, den wir als den Sohn Sirachs kennen, schon alle die wichtigsten Grundgedanken der Bergpredigt, und die alttestamentlichen Jesussprüche bieten weitgehende Parallelen zu den Jesussprüchen der Evangelien. Wenn das Evangelium ermahnt, daß man sich nicht fürchten soll vor denen, die den Leib töten oder diejenigen selig preist, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, so fordert der fromme Jesus des Alten Testaments, daß man die Wahrheit verteidige bis in den Tod und das Recht frei bekenne ohne Scheu und Furcht vor den Menschen". „Die Hilfsbereitschaft gegen die Kranken, die Schwachen und Unterdrückten, das Almosengeben, Milde im Urteil über die Fehler des Nächsten, Barmherzigkeit im Vergeben des erlittenen Unrechts, alle diese Tugenden der christlichen Charitas finden in dieser Spruchsammlung des älteren Jesus ihren beredtsten Fürsprecher, wie auch die Gefahren des Reichtums, des Schätzesammelns, der Sorge in diesen alttestamentlichen Jesussprüchen mindestens so scharf betont werden, wie in der Bergpredigt und den Evangelien. Es dürfte tatsächlich keinen einzigen Gedanken aus der christlichen Spruchlitteratur von nennenswerter Bedeutung geben, für den sich nicht in den Sprüchen des Alten Testaments eine Parallele oder wenigstesn eine Anknüpfung

finden ließe. Zuweilen geht diese Parallele so weit, daß eine Benutzung der älteren Spruchsammlung durch die jüngere handgreiflich wird". „Weit schärfer noch als in dieser Spruchliteratur kommt die prophetische Sozialethik in dem apokalyptischen Messianismus zum Ausdruck. Der apokalyptische Messianismus endet beim radikalsten Kommunismus. Denn der Messias gründet jenes Weltenreich, in dem „keiner mehr von seinen Gütern sagt, daß sie sein wären".[1])

So scheint es nun Kalthoff gelungen zu sein, durch Zurückführung der urchristlichen Ideen auf die sozialen, religiösen und philosophischen Kulturelemente der damaligen Zeit die Entstehungsursache der Kirche gewonnen zu haben. Indessen würde sich Kalthoff in dieser Methode der Forschung keineswegs isoliert finden. Die ganze moderne Entwickelungstheologie bestreitet heute nicht im mindesten die Bedeutung des Milieubegriffs für die Erklärung des Entstehungsproblems der Kirche. Nur glaubt sie, daß alle diese Ideen niemals eine neue Welt, eine neue Religion hätten bilden können, wenn nicht Persönlichkeiten wie Jesus und Paulus auf dem Plane erschienen wären und alle jene Ideen in solch genialer Weise miteinander verknüpft hätten, daß eben aus jener Synthese ein Kristallisationsprodukt sich ergab, das fast als ein unbegreifliches Phänomen erscheint. Aber darin unterscheidet sich eben Kalthoff grundsätzlich von seinen Gegnern. Nicht Einzelindividuen waren es, die jene Synthese vollzogen, sondern einzelne soziale Gruppen, die jene Idee zu ihrem Lebens- und Leidensmotiv erhoben, und in dem Zusammenschluß und der allmählichen Erweiterung dieser Gruppen haben wir die Uranfänge der Kirche zu erblicken. Nur durch eine solche allmähliche Umbildung, Modifizierung und Vereinheitlichung der

---

[1]) Wie übrigens Schweitzer in seinem Buche „Von Reimarus zu Wrede" S. 315 gegenüber Kalthoffs Beweisen von dem kommunistischen Charakter der apokalyptischen Litteratur behaupten kann: „Nur vergisst Kalthoff den Nachweis, daß der Kommunismus „die ökonomische Grundanschauung der Apokalyptik" war, aus den jüdischen Apokalypten zu führen", erscheint mir unbegreiflich. Gerade die von Kalthoff zitierten Sätze aus dem dritten Buche der Sibyllinen von 234 ab werden von fast sämtlichen Forschern als aus jüdischer Feder stammend bezeichnet. Vergl. Schürer, Bd. III S. 434.

einzelnen Ideen werden jene Übergänge gewonnen, die der Entwickelungsbegriff fordert. Nur hierdurch gelingt es, die Kulturleistung der Individuen begreiflich zu machen, ohne deshalb einem durch keine Tatsache der Erfahrung gerechtfertigten Kultus des Individuums anheimzufallen.

Zwar wollen wir nicht, sowenig wie dies bei Kalthoff geschieht, die prinzipielle Möglichkeit hervorragender Persönlichkeiten bestreiten, die in der originalen und kraftvollen Konzeption ihres Zeitbewußtseins weit über ihr Milieu hinauswachsen, auf dessen Untergrund sie sich doch stets erheben. Aber wir protestieren gegen absolute Verallgemeinerung solcher Einzelerscheinungen zu einem „historischen Gesetz", wir erheben Einspruch gegen die Identifizierung einer zufälligen Möglichkeit mit einer allgemeinen Notwendigkeit, falls wir nicht Gefahr laufen wollen, der Empirie überhaupt den Charakter des a priori zu vindizieren. Nur Vertreter einer pantheistischen Identitätsphilosophie können ein solches Verfahren rechtfertigen. Wenn wir aber die logische Notwendigkeit einer genialen Einzelpersönlichkeit bestreiten, so haben wir damit keineswegs einer mechanistischen Milieuforschung das Wort geredet. Auch die Forderungen des Milieus sind ja Forderungen von Individuen mit autonomen Willen, die ebenso wie das Einzelindividuum die Synthese der jeweiligen Kulturideen vollziehen. Von diesem Gesichtspunkte aus wird die Milieuforschung stets aus dem Rahmen beschreibender Naturforschung herausfallen. Denn die Synthese der Geschichte wird nicht von der bloßen formalen Zweckmäßigkeit geleitet, wie dies auf dem weiten Gebiete der organischen Welt geschieht, wäre dem so, so wäre allerdings der Unterschied zwischen Natur und Mensch aufgehoben, denn individuelle Färbung haben auch die Organismen. Kalthoff verfällt hier in den Fehler der Marxistischen Theorie, die auch jenen prinzipiellen Unterschied zwischen Natur und Mensch verkannt hat. Der Mensch vollzieht jene Synthese unter dem Gesichtspunkte des „Guten" und nicht des „Nützlichen", nicht zugunsten einzelner Individuen, sondern zugunsten der Allheit, der Menschheit. Darauf beruht der religiöse Schwung des Märtyrertums, das gerade deshalb das individuelle Heil verachtet, weil es dieses in dem Allheitsheil geborgen weiß.

Aus diesem Grunde lehnen wir auch die „naturgesetzliche und gesellschaftliche" Milieuhypothese aller Soziologen und Positivisten ab. Und wenn Kalthoff sich auf Kant beruft, so übersieht er, daß auch Kant den Autonomiebegriff nicht so rein erfaßt hat, wie er es gemäß der Disposition seiner Ideenlehre hätte tun müssen. Es bleibt ein unvergängliches Verdienst Cohens, die Korrektur des Kantischen Autonomiebegriffs vollzogen zu haben. Wir werden später sehen, welche verhängnisvolle Folgen die Verkennung Kant'scher Grundbegriffe für Kalthoff haben mußte. Kalthoffs logischer Fehler besteht eben darin, daß er doch die philosophischen Vorbegriffe einer Sozialethik völlig mißverstanden hat. Denn, wenn K. die prinzipiellen Unterschiede zwischen Ethik und Naturwissenschaft aufhebt, so mußte er notwendig bei der Theorie des Übermenschen landen, die gerade jeder wahren Ethik ins Gesicht schlägt.

Da wir nun den Milieubegriff im Sinne unserer Interpretation als einen ethischen Begriff erkannten, so erachten wir es für eine methodische Forderung der Geschichtswissenschaft, solange von einer Erklärung geschichtlicher Erscheinungen durch hervorragende Persönlichkeiten im Zusammenhange mit ihrem Milieu abzusehen, solange das Milieu selbst einen zureichenden Grund der Erscheinung abgibt, und für die Mitwirkung einer überragenden Persönlichkeit jeder geschichtliche Anhaltspunkt fehlt. In dieser Situation befinden wir uns gegenüber dem geschichtlichen Problem des Urchristentums. Denn, daß wir weder in Jesus noch in Paulus diese fraglichen Persönlichkeiten zu suchen haben, dürfte nach dem Gesagten selbst denjenigen klar geworden sein, die in jedem großen Geschichtsphänomen die persönliche Leistung eines überragenden Individuums erblicken.

2. Mythologische Motive.

Nach Kalthoff waren es also in Rom bestimmte soziale Gruppen, die jene bereits genannten Ideen in eine einheitliche Beziehung zu einander setzen und sie dann zu ihrer Parole erhoben. Wie waren aber diese Schichten religiös geartet, die für diese Bestrebungen in Betracht kamen? Zur Beantwortung dieser Fragen knüpft Kalthoff an das üppig wuchernde Vereinsleben

der damaligen Zeit an. Und aus den Vereinen, aus den sog. „Kommunistischen Klubs“ erwuchs allmählich die Katholische Kirche. Die Aufschlüsse, die wir in dieser Beziehung Kalthoff verdanken, sind zu bedeutend, als daß wir sie übergehen dürften, zumal sie ein neues Licht auf die Entstehung der in den paulinischen Briefen erwähnten Gemeinden werfen. Die für uns in Betracht kommenden Vereinigungen sind „Kultgenossenschaften mit dem Dienste eines Heros oder Gottes, unter dessen Patronat der Verein arbeitet“. Die Vereine hatten den Namen der Thiasoten und der Eranosangehörigen. Aus den fremdländischen Gottheiten, die sie als Schutzpatrone verehrten, aus dem internationalen Charakter ihrer Mitglieder läßt sich ein Schluß auf ihre universalistischen Tendenzen ziehen. Freie, Ausländer, Sklaven, Frauen konnten Mitglieder sein. „Diese Thiasen regelten alle ihre Angelegenheiten selbständig. Die Mitgliederversammlung oder Synode war die oberste Instanz für alle die Genossenschaft betreffenden Beschlüsse. Sie bestimmen die Arten von Belohnung oder Bestrafung einzelner Mitglieder, regelten die Bedingungen für die Aufnahme oder den Ausschluß der Genossen, und ihre Gewalt war unumschränkt. An der Spitze der Gemeinschaft stand der Archithiase oder Archeranist, der aber nur die Beschlüsse der Gesamtheit auszuführen hatte und in denjenigen Fällen, die nicht geregelt waren, aus eigener Machtvollkommenheit nichts unternehmen durfte. In den Versammlungen durfte jeder das Wort ergreifen, auch die Frauen. Eine in der Synode angenommene Resolution erhielt den Titel eines „Dekrets“. Wer dächte bei dieser Schilderung nicht unwillkürlich an die Verhältnisse, die den Schilderungen der beiden Korintherbriefe zugrunde liegen. Indessen wird die Übereinstimmung in den folgenden Darstellungen noch deutlicher: „Wie in allen Kultgenossenschaften bildet das Gemeindemahl, meistens mit einem Opfer verbunden, einen wesentlichen Bestandteil des gemeinsamen Gottesdienstes“. Besonders heilig für solche Versammlungen war der Monat Munychion. (18. April — 18. Mai). „Bei der Aufnahme wird von den Eintretenden vom Vorsteher ein strenges Examen über ihre Reinheit gefordert, und es sind, der religiösen Vorstellungswelt dieser Kulte entsprechend, im wesentlichen orientalische

Anschauungen, nach denen die Reinheit oder Unreinheit bemessen wird. Es werden die Enthaltungen von bestimmten Handlungen und Speisen gefordert, und je nach dem Ausfall dieser Prüfung wird die Reinigung, hauptsächlich in der Form der Taufe vollzogen, sodaß schon der Dichter Eypolis, ein Zeitgenosse des Alcibiades, die Mitglieder einer der thrazischen Göttin Cotytto geweihten eranischen Gesellschaft als βαπταί, „Getaufte" verspottet". Ergibt sich aus dieser Schilderung, daß die Taufe in ihrem Grundprinzip auf orientalische Kulte zurückgeht, so werden wir über die Bedeutung der Taufe nur dann ins Reine kommen, wenn wir ihren ursprünglichen Sinn ermitteln. Sowohl in der altbabylonischen als in der altpersischen Religion erscheint das Wasser als lebenspendendes Element, sei es, daß durch seine Berührung die Dämonen als krankheitverursachende Elemente ausgetrieben werden, oder sei es, daß es an und für sich Lebenskraft spendet. Sehr klar sind die verschiedenen Bedeutungen zusammengestellt bei Pfleiderer, Das Christusbild des urchristlichen Glaubens S. 79 u. ff, Pfleiderer, Das Urchristentum Bd. II, S. 74 u. ff, Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus, C. P. Tiele, Bd. II, S. 249 ff, Die Religion bei den iranischen Völkern, Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern S. 28 und ff., ferner Weber, Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyrern S. 21 ff.

Alle diese Autoren werden deshalb auch mit Kalthoff darin übereinstimmen, wenn er sagt: „So verschieden dieser Kultus im einzelnen sich gestalten mochte, so sind es doch in der Hauptsache dieselben Grundgedanken, von denen der Kultus beherrscht wird". „Der Lydo-Phrygische Mythus vom Attis, dem Liebling der Göttermutter, seinem tragischen Tode und seligen Auferstehn, die Geschichte des Kretischen Zeus, der in der Höhle geboren wird und dann stirbt, Demeter, die ihre Tochter suchend die Erde durchwandert, Dionysos, Sabazios, Adonis, die von ihrem Geschick, Göttersöhne zu sein, verfolgt werden: das alles ist immer wieder das große Drama des Lebens, das sich selbst verjüngt in Grab und Tod, zu dessen mythischer Feier die Kultverbände sich vereinen. Was in den eleusinischen Mysterien sich eine offizielle Anerkennung im politischen Leben errungen, das findet sich in

endlosen Variationen auch in diesen intimsten Kreisen der alten Welt wieder: das ewige Thema von dem gestorbenen und auferstandenen Gott". So sympathisch auch nun das Bestreben der liberalen Theologie berührt, das Problem des Urchristentums vom allgemein religionsgeschichtlichen Hintergrund aus zu beleuchten — ich verweise in dieser Beziehung besonders auf Pfleiderer und Heitmüller — so merkwürdig ist doch die Tatsache, daß die liberale Theologie gerade hierdurch ihre Position ins Wanken bringt. Heitmüller glaubt ganz im alexandrinischen Sinne die Originalität Pauli retten zu können, wenn er Paulus eine Christianisierung jener heidnischen Anschauungen vollziehen läßt. Wie steht es aber dann mit dem Auferstehungsglauben der Urgemeinde? Soll dieser heidnisch oder pharisäisch sein? Ist er heidnisch, so fällt die Schranke zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum. Ist er pharisäisch, also Originalglaube, so wäre es doch ein recht sonderbarer Zufall, daß der Zentralpunkt des urchristlichen Glaubens mit dem Auferstehungsmythos der Heiden so übereinstimmte, daß Paulus ohne Weiteres den Mythos ebenso christianisieren, wie den Christusglauben der Urgemeinde mythologisieren kann? Und wie merkwürdig wäre dann die Übereinstimmung zwischen Taufe und Abendmahl auf pharisäischer, und Taufe und Abend- d. h. Herrnmahl auf heidnischer Seite? Dort hätte also die heidenfeindliche Religion die gleichen Institutionen hervorgerufen wie die heidnische, während man doch auf pharisäischer Seite — und das wird selbst von den Gegnern des Pharisäismus nicht geleugnet — mit aller Energie heidnische Institutionen sich vom Leibe hielt. Wenn irgend ein Moment geeignet ist, die ganze Schilderung des urchristlichen Glaubens als eine vaticinatio post eventum zu bezeichnen, so ist es die Übereinstimmung zwischen den religiösen Institutionen der Urgemeinde und den thiasischen Gesellschaften. Wie viel einfacher löst sich das Problem nach Kalthoff, wenn wir diese thiasischen Gemeinden nicht als Tochtergemeinden darstellen, sondern als Muttergemeinden, die sich im Verein mit anderen kommunistisch gesinnten Messiasgläubigen ohne jede Rücksichtnahme auf irgend eine historische Persönlichkeit und deren Verehrer gebildet haben. Es muß also die Schranke zwischen Urgemeinde und Paulinischer Gemeinde fallen. Die

Paulinische Gemeinde — das ist die Urgemeinde. Eine wesentliche Stütze für diese Anschauung finden wir in Wredes Untersuchungen: Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. In seiner gründlichen Analyse des Marcusevangelium kommt Wrede zu dem Resultate, daß wir in Marcus keinen historischen Bericht vor uns haben, sondern eine in das Gewand historischer Begebenheit eingeflochtene Tendenz. Und diese Tendenz ist das Mysterium vom Leiden, Sterben und Auferstehen des Messias. Es handelt sich also keineswegs um einen Messias, der durch die Art seines gewaltigen Wirkens sich von seinen Zeitgenossen und Jüngern diesen Titel erworben hätte. Sein Wirken ist vielmehr so apokryph, so transzendent, daß nur überempirische Wesen wie die Dämonen den Messias in ihm erblicken, die Jünger und das Volk wissen nichts von der Messianität. Mit ganz besonderem Nachdruck wird dieses Nichtwissen der Jünger konstatiert, erst mit der Auferstehung wird von den Jüngern durch retrospektive Betrachtung die Messianität erkannt und proklamiert. Somit ist also auch hier das Mysterium vom Sterben und Auferstehen der Zentral- und Ausgangspunkt des ganzen Messiasglaubens. Ja, Wrede versäumt sogar nicht, darauf hinzuweisen, daß ja auch für Paulus das Sterben und Auferstehen den eigentlichen Ausgangspunkt seines Messiasglaubens bildet. Nun könnte man ja mit Pfleiderer der Meinung sein, daß doch nur der von der Größe der Persönlichkeit Jesu im Jüngerbewußtsein sich reflektierende Eindruck den Gedanken der Auferstehung erzeugt habe. Allein, wo haben wir denn authentische Berichte über die Persönlichkeit? Was bleibt denn noch, wenn wir die Wunder- und Dämonengeschichten streichen? Daß wir nicht ein einziges authentisches Wort von Jesu besitzen, darüber belehrt uns instruktiv Wrede, wenn er schreibt (S. 61). „Unter diesen Umständen sollte man darauf verzichten, noch irgend einen Fetzen eines echten Jesuswortes im Texte zu suchen und gar noch einen ursprünglichen Sinn des echten von dem bei Marcus überlieferten Sinne zu unterscheiden". Und Wernle gibt in seinem Buche: „Die Quellen des Lebens Jesu" inbezug auf Jesu Persönlichkeit einer ähnlichen Ansicht Raum, wenn er sagt: (S. 82 ff) „Wir können auf Grund dieser ältesten Quellen keine Biographie, kein sogenanntes „Leben Jesu" schreiben. Möglich

wäre das immer noch gewesen, wenn Mc. eine historisch gehaltene Schrift wäre und wenn die Redestücke wirklich dorthin gehörten, wo entweder Mt. oder Lc. sie gestellt haben. Nun aber ergab sich, daß den Reden in ihrer Quelle jede zeitliche Fixierung fehlte, und daß Mc. nur ein Sammler von Einzeltraditionen ist, die er erst nach Vermuten zu einem Ganzen vereinigte. Und ihm selber fehlte dabei jede Kenntnis der Lokalitäten aus eigener Anschauung, ebenso jeder klare Blick in den zeitlichen Verlauf des Lebens Jesu. Wo Mc. uns als Historiker im Stich läßt, wie sollten wir da heute etwas Besseres wissen. Von den allerwenigsten Worten wissen wir demnach, wann und wo sie gesprochen sind. Damit fällt auch die Möglichkeit, eine innere Entwicklung Jesu zu verfolgen. Wernle fährt fort: „Es ist das schließlich kein so großer Schade, sobald wir nur hinreichend klar ermitteln können, was Jesus in der Hauptsache tat und wollte. Hier aber stoßen wir auf die letzte, die größte Schwierigkeit".

„Wir sagten, daß die letzte Instanz, die wir bei der Prüfung der Quellen erreichten, jene ältesten Traditionen sind, die Mc. und die Spruchsammlung gesammelt haben, deren Nachlese Mt. und Lc. aufbehalten. Traditionen sind aber immer noch etwas anderes als Jesus selbst. Sie enthalten die Möglichkeit der Trübung und Umbildung. Sie geben zunächst den Glauben der ältesten Christen wieder, einen Glauben, der im Laufe von vier Jahrzehnten gewachsen ist und sich auch gewandelt hat. Zwischen Jesus und uns steht immer noch der Glaube der Urgemeinde als nächstes Objekt der Forschung. Daraus folgt, daß in allen den Punkten, wo der Glaube der Urgemeinde selber in Bewegung und Fluß sich befand, wir die größte Schwierigkeit haben, Jesus selbst zu erfassen. Diese Punkte sind: Christologie, Zukunftsbilder, Wunderglaube, Stellung zu Gesetz und Nation". Nachdem nun Wernle noch des Weiteren auseinandersetzt, daß es völlig ausgeschlossen bleiben muß, ein klares Bild über Jesu Stellungnahme zu diesen Fragen zu erhalten, fährt er fort: „Zum Verzweifeln oder Resignieren ist deshalb noch kein Grund. Es ist schon ein Teil der Arbeit getan, wenn Aufgabe und die Schwierigkeit klar erkannt sind". Mit dieser Methodologie wird jeder unbefangene Forscher

übereinstimmen. Ob aber auch der gläubige Bekenner? Diese Frage scheint Wernle gefühlt zu haben, und er mußte deshalb auf Mittel und Wege sinnen, trotz aller Skepsis noch ein gut Teil der Tradition zu retten. Er fährt deshalb fort: „Und schließlich ist das alles noch gar nicht die Hauptsache. Es sind doch meistens Probleme der Peripherie. Die Hauptsache ist, wie Jesus Gott, die Welt, die Menschen angeschaut hat, und wie er die Hauptfrage beantwortet hat: Worauf kommt es an vor Gott? Was heißt Religion". Bevor wir in eine Besprechung Wernles weiterer Ausführungen eintreten, wollen wir nur konstatieren, daß Wernle die Probleme „Nation" und „Gesetz" als meistens peripherische bezeichnet. Für diese Charakteristik wird er schwerlich den Beifall irgend eines Fachgenossen ernten. Es müßte denn sein, daß Wernle Paulus völlig preisgäbe, und auch dann könnte man ihm nicht beipflichten. Denn worin liegt überhaupt der ethische Wert der Gleichnisse und Sprüche, wenn Nation und Gesetz als eine quantité negligeable betrachtet werden?

Nun erhebt Wernle die Kardinalfrage: Worin haben wir also doch den festen Punkt für die Kenntnis von Jesu Persönlichkeit zu suchen? Wernle antwortet: „Aus der Fülle seiner Gleichnisse und Sprüche und aus zahlreichen Augenblickserinnerungen redet zu uns so klar und bestimmt, als wäre Jesus unser Zeitgenosse". Und dann kommt die pièce de résistance: „Kein Mensch auf der Welt kann sagen, es sei unsicher oder dunkel, wie Jesus über diese Hauptsache gedacht hat, die uns noch heute die Hauptsache ist". Man sollte nun nach einem solch gewaltigen Pathos erwarten, daß Wernle die unumstößlichsten Beweise für die Authentizität dieser Sprüche und Gleichnisse bringt. Wernle schreibt: „Wenn wir mit der Frage: wer war Jesus? an die Geschichte herantreten, wollen wir zuerst wissen, was hat dieser Mann gehofft, geglaubt, geliebt? Was hat ihm der Name Gott bedeutet? Wie sah er den Menschen und seine Kräfte an? Mit welcher Stimmung schaute er dem Weltgetriebe zu, welches Menschheitsideal erfüllte seine Seele, wonach taxiert er den Wert des Menschen, gut und böse, Sünde und Pflicht? Es ist wundervoll, wie in allen diesen Punkten die großen Reden der Spruchsammlung nur dieselbe Antwort wie die Gesprächs-

worte bei Mc. und die Gleichnisse, die nur Lc. oder nur Mt. hat". Wir richten nun an Wernle die Frage: Stammen denn nun jene Worte wirklich von Jesu? Auf diese Frage muss Wernle die Antwort schuldig bleiben. Es sei denn, daß Wernle aus der Gleichartigkeit aller dieser Worte auf Jesu Urheberschaft schlösse. Aber schon ein oberflächlicher Logiker wird die Verfehltheit eines derartigen Schlußverfahrens sehr bald entdecken. Diese Übereinstimmung könnte günstigsten Falles zu einem harmonisierenden Kompilator, oder selbst zu irgend einem Autoren führen. Daß aber dieser Autor Jesus ist, kann niemals aus einer derartigen Wortsymphonie erschlossen werden. Wie es im übrigen mit der Originalität dieser Worte bestellt ist, ist zu oft schon besprochen worden, als daß es an dieser Stelle einer abermaligen Erörterung bedürfte.

Auf der Stufe Wernles steht Jülicher. Auch der prätentiöse Ton seiner Mitteilungen erinnert stark an Wernle. Jülicher schreibt in seiner Einleitung (S. 328). „Das eigentliche Verdienst der Syn. ist, daß sie trotz aller „poetischen" Anwandlungen den Christus der Geschichte nicht übermalt, sondern überliefert haben. Unzählige seiner großen Worte haben sie fortgelassen, vergessen oder nie gelesen, manche haben sie mißverstanden, andere stark umgeformt; es mag auch einmal ihnen oder ihren Gewährsmännern passiert sein, daß sie den Ausspruch eines anderen Meisters, weil er Jesus würdig klang, unbesehen ihm zugeschrieben haben: Die modern jüdischen Versuche, die Jesusreden der Syn., nur weil man Parallelen dazu, ein paarmal auffallend ähnliche, in Mischna und Talmud aufzustöbern vermochte, als parteiisch ausgewählte „Lichtstrahlen" aus der viel reicheren Rabbinerweisheit zu behandeln, sind geradeso als Erzeugnis stärkster Voreingenommenheit abzuweisen, wie die These einer rabiat gewordenen Kritik, jene Reden stellten eigentlich nur den Niederschlag von Idealen und Stimmungen der ersten drei christlichen Generationen dar, der synoptische Jesus sei die Personifikation der Religion der Christensekte. Schon die Menge von Parabeln, die uns in den Syn. begegnen, nötigt, auf eine Persönlichkeit zurückzugehen, nicht weil das Gleichnis eine Spezialität der Lehrrede Jesu wäre, sondern weil die ihm zugeschriebenen Gleichnisse eine ganz spezielle Farbe und

Ton haben; das Zeitalter der Syn. aber, das die Parabeln zu Allegorien degradierte und verkrüppelte, kann sie doch nicht erst, sich zur Verlegenheit, hervorgebracht haben". Bevor wir auf die sachlichen Daten dieser Ausführungen eingehen, wollen wir die formale Seite etwas näher betrachten. Vor allen Dingen müssen wir den Ton, den der Verfasser gegenüber seinen Gegnern anschlägt, als einen sehr eigenartigen bezeichnen. Von einer „parteiischen" Auswahl zu sprechen ist allerdings auch mir unverständlich. Daß im Neuen Testament gar manche nationalistisch-partikularistische Tendenzen recht stark hervortreten, ist doch selbst Jülicher klar. Es müßte denn sein, daß Jülicher für diese Eigentümlichkeit sich auf seinen von ihm an anderer Stelle erwähnten Grundsatz berufe, Jesus mußte eben Allen Alles sein. Was aber das „Aufstöbern" und die „rabiat" gewordene Kritik betrifft, so erscheint mir ein weiteres Eingehen auf diese Form der Polemik als überflüssig. Sachlich jedoch können wir in Jülicher gegenüber Wernle durchaus keinen Fortschritt erkennen. Zuvörderst ist der Satz Geigers, daß Jesus keinen neuen Gedanken gebracht, den nicht schon die Pharisäer entdeckt hatten, durch nichts widerlegt. Und wenn aus der Parabelform der „Worte" auf eine einheitliche Persönlichkeit als den Autoren jener Worte zurückgeschlossen wird, so ist damit nichts anderes bewiesen, als daß der Autor oder, sagen wir Sammler jener Sprüche ein Parabeldichter war. Daß jedoch dieser Dichter mit Jesu Persönlichkeit identifiziert werden soll, dafür fehlt jeder Anhaltspunkt. Aus diesem Grunde können wir auch in Jülichers Ausführungen „Die Gleichnisreden Jesu" nicht den leisesten Beweis für Jesu historische Realität erblicken. Was will das wirklich besagen, wenn „Jesus in seinen Parabeln „Meisterwerke volkstümlicher Beredsamkeit" uns hinterlassen". Tl. I, S. 182. Und wenn es die größte Kunstleistung wäre, die in dieser Parabeldichtung zutage träte, — für die Autorschaft eines Künstlers würde sie zeugen, aber für die Autorschaft Jesu würde sie nicht das Mindeste beweisen. Daß ein genialer Religionsstifter, oder ein gewaltiger Heros auch ein genialer Dichter sein müsse, wird doch auch Jülicher nicht behaupten wollen, es sei denn, daß er Jesus in letzter Instanz doch noch in die Kategorie überempirischer Wesen einreihen möchte, dann wäre

allerdings für die geschichtliche Forschung das Problem schon deshalb gelöst, weil es kein Problem mehr bildet. Sieht man jedoch von dieser Eventualität ab, so müssen wir nach wie vor behaupten, daß von der genialsten Originalität bis zur Authentie uns eine Kluft entgegengähnt, die weder von dem von Jülicher zitierten Phrenologen F. J. Gall, noch von Haase überbrückt werden kann. So wenig aber aus der Einheit der künstlerischen Originalität in der Darstellung auf die historische Wirklichkeit Jesu zu schließen ist, so wenig folgt aus der ästhetischen Einheit des synoptischen Jesu seine geschichtliche Realität. Wenn Jülicher in seiner Einleitung (S. 329) ausführt: „Überwiegend aber eignet den synoptischen Jesusreden ein Kern von höchst individuellem Charakter, von einer Unnachahmlichkeit und Frische, daß die Echtheit über jeden Zweifel erhaben ist", so begeht er keinen geringeren methodischen Fehler, als daß er die ästhetische Einheit mit der geschichtlichen Wirklichkeit identifiziert, während er doch eine derartige Wirklichkeitssetzung bei der psychologischen Einheit nicht scharf genug zurückweisen kann (S. 20). Gerade durch manches „Unlogische" „Inkommensurable" wird ihm ja die Echtheit der Paulinischen Briefe erklärlich. Nun pflichten wir freilich insofern Jülicher bei, als auch wir behaupten, daß mit der psychologischen Möglichkeit keineswegs die historische Wirklichkeit gegeben sei. Aber der Schluß aus einer unpsychologischen resp. unlogischen, inkommensurablen Möglichkeit auf eine historische Wirklichkeit erscheint uns als ein Verfahren, das jede Methode, nicht nur die historische, auf den Kopf stellt. Die psychologische Möglichkeit ist und bleibt auf alle Fälle die erste Voraussetzung geschichtlicher Forschung, nur darf sie nicht als einziges und absolut ausschlaggebendes Prinzip für den Beweis der Realität gelten, sie ist vielmehr im besten Sinne Kants eine Hypothese, eine heuristische Maxime, keine Grundlage, sondern eine Grundlegung, die erst im Fortgange der von ihr begründeten wissenschaftlichen Untersuchung ihre Verifizierung finden soll. Solange deshalb diese Methode nicht völlig zur Anwendung gelangt, solange bleibt uns die Wirklichkeit verschlossen. Mag deshalb eine Persönlichkeit noch so sehr durch Augenzeugen in ihrer Realität beglaubigt sein — sie muß durch die Grundgesetze der psychischen Tatsachen

zu erklären sein, sonst ist dem Wunderglauben Tür und Tor geöffnet.

Ganz anders verhält es sich jedoch mit der ästhetischen Einheit. Die ästhetische Einheit bildet nicht nur keine Regelmäßigkeit im psychischen Alltagsleben, sondern sie ist vielmehr in ihrer absoluten Einheit ausschließlich das Werk der schaffenden Phantasie. Gerade deshalb wird bei dem Nachweis einer ästhetischen Einheit die Realität der Persönlichkeit verdächtig. Sie aber gar zum Kriterium der Realität erheben, hieße genau soviel, als dem Helden irgend einer Dichtung das Attribut der Wirklichkeit beilegen, weil der Dichter ein genialer Meister seiner Kunst ist. Wenn deshalb Jülicher a. a. O. sagt: „Wie die Syn. Jesum sprechen, wie sie ihn die Massen aus dem Schlaf aufrufen, trösten, sich liebevoll zu ihnen herabbeugen, den Jüngern die tiefsten Gedanken seiner Himmelreichbotschaft entwickeln, sie zurechtweisen und ihnen Gesetze geben, die feindseligen Pharisäer oder Sadduzäer grimmig bekämpfen, geistig überwinden lassen, so muß er gesprochen haben, wenn uns der welterschütternde Einfluß seines so kurzen Wirkens begreiflich werden soll", so halten wir diesen Schluß schon deshalb für eine petitio principii, weil die Welterschütterung keineswegs einwandsfrei erwiesen ist. Wäre aber diese Welterschütterung wirklich ein historisches Faktum, so könnte man höchstens sagen: Wenn diese Welterschütterung von einer Persönlichkeit hervorgerufen wurde, so müßte diese in ihrer Gesamtverfassung eine derartige dramatische Einheit entwickeln, wie sie eben die Synoptiker entworfen haben, womit nun keineswegs mehr gesagt ist, als daß die Einheit dieses Weltendramas eine derartige Persönlichkeit als ihren Urheber fordert, weil eben eine solche Forderung mit unseren ästhetischen Empfindungen sich deckt. Daß aber eine solche Persönlichkeit auch existierte, wäre dann genau so wahr, als es wahr ist, daß die Weltgeschichte den Gesetzen des modernen Dramas adäquat verläuft.

Darf nun nach diesen Erörterungen der Schluß gewagt werden, daß für die historische Realität Jesu die bisher erbrachten Beweise nichts weniger als ausreichend bezeichnet werden können, so muß auch das Auferstehungsproblem in einer neuen Richtung zu lösen versucht werden, wenn die exegetischen

Schwierigkeiten nicht noch mehr gesteigert werden sollen. Bei der traditionellen Theorie von der historischen Realität Jesu blieb der Auferstehungsgedanke ja ein schwer zu begreifendes psychologisches Rätsel. Dagegen löst sich spielend das Problem, wenn mit dem mythologischen Begriff vom Sterben und Auferstehen Gottes die geschichtliche Tatsache von dem Wiedererstarken und Neuaufleben der Christengemeinde nach ihrer Verfolgung oder dem Wiedererstarken sozialer Gemeinschaften nach ihrer von Staats wegen beschlossenen Vernichtung in Verbindung gebracht wird. —

Schließlich glaubt nun Kalthoff auch in der jüdischen Synagoge ein kommunistisches Element zu erblicken, das gleichfalls in den großen Strom der damaligen sozialen Bewegung gemündet hätte. Indessen sind die Beweise, die K. für diese Behauptung erbringt, von wenig zwingender Kraft. Wenn man schon zugibt, daß die Mitglieder der Synagoge in dem Bestreben, ihre Brüder im Heimatlande zu unterstützen, eine spezifisch geartete Gemeinschaft in dem großen Gemeinschaftsleben bildeten, so liegt doch in dieser Art der Gruppierung noch nicht der leiseste Hinweis auf kommunistische Tendenzen. Dagegen wird jedermann Kalthoff darin recht geben, daß die Essäer dieser kommunistischen Bestrebung huldigten, wie dies aus den Schilderungen des Josephus zur Genüge hervorgeht. „So ist das Christentum nach allen Seiten hin verbreitet. Das Christusbild ist in allen seinen Hauptzügen fertig, ehe noch eine Zeile der Evangelien geschrieben war".

III. Die Organisation der Gemeinde.

Wir haben bereits die These aufgestellt, daß die Urgemeinde und die paulinische Gemeinde keine Gegensätze darstellen, daß sie vielmehr ein und dieselbe Gemeinde bilden, da ja die soziologischen Bedingungen ihrer Gründung die gleichen sind. Nicht minder sind die kultuellen Einrichtungen, wie Taufe und Abendmahl als beiden gemeinsame Einrichtungen zu betrachten. Dennoch läßt sich nicht leugnen, daß

in den Gemeinden eine gesetzesfreundliche und eine gesetzesfeindliche Richtung sich energisch geltend macht. Wir wollen hierbei die alte Streitfrage zunächst nicht streifen, ob diese Art der Gegensätze gleich bei Entstehung der Gemeinden heftig auftraten, oder ob erst allmählich eine Verschärfung der Gegensätze sich zeigte, die dann wieder abebbte, bis auf dem allen gemeinsamen Boden des Katholizismus auch diese Gegensätze ihre Versöhnung fanden. Wie läßt sich die Entstehung solcher Differenzen erklären? Kalthoff glaubt die Genesis dieser Differenzen in der verschiedenartigen Zusammensetzung der Urgemeinden erkennen zu müssen. Je nachdem die Mitglieder der Urgemeinden ehemalige Mitglieder einer eranisch-thiasischen Kultgemeinschaft oder eines Synagogenverbandes waren, bildeten sie bald eine gesetzesfeindliche, bald eine gesetzesfreundliche Gruppe. Und es ist interessant, wie Kalthoff zeigt, daß die in der Wirquelle der Apostelgeschichte erwähnten Gründungsorte des Paulus, Tyrus und Puteoli Sitze einer weitverzweigten Herkulesthiase waren. Demnach werden auch die anderen Gemeinden ursprünglich Sitze von thiasischen Kultgemeinschaften gewesen sein. Aus diesem Grunde verstehen wir es auch, wie gerade bei der Gründung dieser Gemeinden der Mythos vom Sterben und Auferstehen Christi das Zentraldogma der Gemeinden wurde. Denn diese Vorstellung deckte sich nahezu völlig mit dem Mythos des leidenden und wiederauferstehenden Gottes. In dieser Hinsicht kommen nach Kalthoff auch die Katakombenbilder als Beweismaterial in Betracht, da ja eben diese Bilder Christus stets als den guten Hirten „mit dem einen oder dem anderen pastoralen Utensile, wie Milcheimer, Tasche, Stab, Flöte ausgestattet“ erscheinen lassen; „so dürfen wir in dem guten Hirten, dem Schutzgott der Christengemeinden, die Umbildungen des Attis, des Lieblings der Göttermutter, des Schutzgottes vieler Lydo-Phrygischen Genossenschaften erblicken, dem auf den Bildwerken auch immer pastorale Embleme mitgegeben werden: Der Krummstab, die Syrinx, zuweilen auch Zymbale und Pauken. Und Attis war ja auch der Gast der Unterwelt gewesen, hatte dort die Toten, die der Winter hinabgesendet, gegrüßt und war dann wie der Christusgott im Frühlingsleben auferstanden von den Toten“.

Auch die ganze Organisation der Christengemeinden läßt deutlich den Zusammenhang mit den ursprünglichen eranischen und thiasischen Kultgenossenschaften erkennen. „Auch bei den Christen finden wir das eranische Mahl als integrierenden Bestandteil des Vereinslebens, wobei das Gedächtnis des Gemeindeheros in der Art eines Opfermahles gefeiert wird. Die weitere kultische Ausgestaltung der christlichen Eucharistie zur Meßfeier zeigt zudem deutlich, daß dieses Gemeindemahl in der Analogie mit den eleusinischen Mysterien, dem Kultus des aus dem Tode geborenen Auferstehungslebens zu denken ist. Das Bild eines messianischen Eranos zeigt deutlich die Schilderung der Abendmahlsfeier I. Kor. 11, 16 ff. Auch die Extravaganzen, die bei den thiasischen Mahlzeiten der späteren Zeit so oft vorkommen, Schwelgereien und Trunksucht, fehlen hier nicht. Die Ekstase, die bei der orgiastischen Feier Regel war, finden wir I. Kor. 14 in der Beschreibung des Zungenredens, wobei auch Vers 14 ekstasische Steigerungen bis zu dem Grade der Raserei erwähnt werden". „Es ist sicher im Hinblick auf diese in der Praxis vorkommenden ekstasischen und orgiastischen Exzesse geschehen, wenn das apostolische Sendschreiben dann das bekannte Gebot, daß die Frauen in der Gemeinde schweigen sollen, zu einem Gemeindegebot und Herrendekret stempelt. Auch die Herbergsgemeinschaft, die Übung der Gastfreiheit, des Almosengebens und der Wohltätigkeit, die den Christengemeinden angelegentlichst empfohlen wird, liegt ganz in dem Programm der thiasischen Gesellschaften, ebenso wie die Bewilligung von Darlehen". „Endlich finden wir in den messianischen Thiasen auch die Beitragspflicht der Gemeindemitglieder, die Steuer, die keineswegs nur durch zufällige Notlage einer einzelnen Gemeinde geschaffen ist, sondern nach II. Kor. 8 und 9 einen wesentlichen Bestandteil der Gemeindeorganisation ausmacht". Diese Parallelen, die noch vermehrt werden können, dürften klar die innigsten Beziehungen, die zwischen den Christengemeinden und den eranischen Kultgenossenschaften bestehen, erwiesen haben. Indessen glaubt Kalthoff bei aller Verwandtschaft zwischen den alten und neuen Kultgemeinschaften einen Unterschied konstatieren zu müssen, der die den neuen Gemeinschaften innewohnende Superiorität ins

rechte Licht setzen soll. „Alle die Götter und Heroen, zu deren Dienst die eranischen Verbände sich geweiht, gehörten einer rückwärts gewandten Lebensanschauung an. Sie hatten die Glanzpunkte ihres Lebens hinter sich und beherrschten das Gegenwartsleben lediglich von der Vergangenheit aus. In dem Messianismus dagegen wird die Zukunft lebendig. Der Christusgott ist der, der da kommen soll, auf dessen Erscheinung die Welt sich vorbereiten muß. Als wirklich verehrter Gemeindegott gehört Christus der Sphäre des religiösen Lebens eines bestimmten Zeitalters an, er kämpft um seine Anerkennung, zuerst um seine Gleichberechtigung mit den übrigen Zeitgottheiten, dann um seine Alleinherrschaft über alle inferioren Gottheiten des Reiches. Aber als der Christus, auf dessen Parusie die Gemeinde wartet, trägt der Gemeindegott von Hause aus die Expansionsfähigkeit zum Weltengott in sich, zum Christus der Kirche, der dem Vatergottwesen gleich ist". Wir müssen gestehen, daß diese Art der Beweisführung nicht durchschlagend ist. Der Vereinsgott der alten Kultgemeinschaften hatte dieselbe „Expansionsfähigkeit zum Weltengott" wie Christus. Es kommt gar nicht darauf an, was der Gott für die Vergangenheit bedeutete, sondern was für Gegenwartsideale er beschützte und vertrat. Wenn nun Kalthoff selbst nachweist, daß alle diese eranischen Gemeinschaften streng kommunistische, universalistische Tendenzen verfolgten, so war ihr Vereinsheros ebensogut zum Weltengott prädestiniert wie Christus. Der Zukunftsgedanke der Parusie lag ja schließlich in dem Mythos der Auferstehung, d. h. der siegreichen Erstarkung aller Vereinsziele. Man sieht eben an solchen Beispielen, daß selbst der vorurteilslose Theologe auf Irrwege verfällt in dem Bestreben, dem alten Glauben eine auch noch so bescheidene Heimstätte im neuen Glauben zu errichten.

Nach dem bisher Ermittelten kann also gar kein Zweifel darüber bestehen, daß die in den paulinischen Episteln erwähnten Gemeindebilder die eranischen Kultverhältnisse voraussetzen. Dafür spricht erstens die Übereinstimmung in der Organisation und zweitens die den beiden Organisationen gemeinsame Bedeutung des Auferstehungsmythos. Es ist sogar mehr als wahrscheinlich, daß selbst in der neuen Christenge-

meinde das Auferstehungsdogma von der breiten Masse des Volkes ebenso sinnlich massiv erfaßt wurde wie bei den alten eranischen Gemeinschaften. Während die Jünger, d. h. die Propagatoren der neuen Gemeinschaft den symbolischen Sinn der Wiedererstarkung der unterdrückten Gemeinschaft erkannten, wußte das Volk mit dieser Idee nichts anzufangen. Daraus erklärt sich die Verständnislosigkeit der Masse, ihr ungestümes Fragen nach der Realisierung der Parusie. Vielleicht läßt sich auch von diesem Standpunkt aus das von Wrede formulierte Problem des Messiasgeheimnisses lösen. Hier wird uns klar, weshalb die Jünger in dem Verständnis für das Geheimnis einen so großen Vorsprung gegenüber dem Volke hatten. Zu dieser Auffassung drängt auch Kalthoffs Ausführung über diesen Punkt: „Aber diese Gemeindeordnung, die sich in ihrer ursprünglichen Gestalt nur noch aus den später sich ergebenden Modifikationen zurückbilden läßt, trug von Hause aus in sich den Widerspruch zwischen der idealen Zukunftserwartung und den realen historischen Verhältnissen, christlich ausgedrückt zwischen dem Glauben an die Parusie, die Ankunft Christi, und dem tatsächlichen Nichtkommen des erwarteten Messias. Dieser Widerspruch darf als das Entwickelungsprinzip betrachtet werden, ja die erste uns historisch noch zugängliche Phase dieser Entwickelung setzt gerade bei diesem Widerspruch ein: Dasjenige Christentum, dessen geschichtliche Quellen im Neuen Testamente vorliegen und das wir erst im engeren Sinne Christentum nennen, hat seine Wirklichkeit dadurch gewonnen, daß es sich mit diesem Widerspruch auseinandersetzen mußte, es unterscheidet sich von dem älteren Messianismus wesentlich dadurch, daß es im Kampf mit seinem Widersacher, in dem ihm durch die Geschichte aufgedrungenen Zweifel an der Parusie Christi zu einem neuen Bewußtsein seines eigenen Lebens gekommen ist". Auch hier ist wieder Kalthoff aus der Rolle gefallen. Es handelt sich gar nicht um den Gegensatz zwischen altem und neuem Messianismus, da in den ehemaligen eranischen Gemeinden der alte Messianismus ebenso unbekannt war wie der neue. Vielmehr kommt der Gegensatz zwischen dem alten und neuen Vereinsheros in Betracht oder besser zwischen der sinnlich gedachten und transzendent erfaßten Erlösungsidee. An diesem Gegensatz

wird sich die neue Gemeinde ihres eigenen Selbst bewußt. In den anderen Ausführungen aber, die den Kreuzestod und die Auferstehung zum Quellpunkt des Christentums erheben, verdient K. vollen Beifall, zumal ja auch Wrede direkt oder indirekt den gleichen Standpunkt vertritt. Das Sterben und Auferstehen Christi ist eben kein „individualgeschichtliches Ereignis", sondern ein „Gemeindeerlebnis", wie ja auch Wrede behauptet, daß in Marcus die Glaubensanschauung der Urgemeinde einzig und allein zum Ausdruck gelange, wobei er allerdings die Frage offen läßt, ob diese Anschauung ein religiöses Postulat oder ein Wirklichkeitserlebnis darstellt. Wenn aber die „Kreuzestragödie" als der springende Punkt für die Entstehung des Christentums in Frage kommt, dann werden wir unbedingt die Zeit Trajans als Ursprungszeit betrachten müssen, jene Zeit also, in der das Christentum nach seiner ersten von Staats wegen verfügten Unterdrückung sich anschickt, aufs neue zu entstehen und sich zu entfalten. Setzen wir jedoch die Zeit Trajans als terminus a quo für die Entstehung des Christentums an, so rückt sofort die Datierung der Paulusbriefe vom ersten Jahrhundert ins zweite herab, wie dies ja auch bereits bei Steck „Der Galaterbrief" (S. 383) geschieht. Damit steht im Zusammenhange die von christlichen Forschern noch kaum gewürdigte Tatsache, daß im Zeitalter Akibas mit religiösen Begriffen, die in den paulinischen Briefen für die Theologie des Christentums grundlegend sind, geradezu gespielt wird. Wir können nicht glauben, daß Ismael ben Elischa den Ausspruch: „Kinder Israels — ich möchte Sühne für sie sein"[1]) gewagt hätte, wenn die dogmatische Bedeutung des „Sühnetodes" bereits literarisch fixiert gewesen wäre. Auch die Äußerung Simon ben Jochais[2]): „Ich vermag die ganze Welt vom Strafgericht zu befreien für die Zeit, seit ich zur Welt gekommen, im Verein mit meinem Sohne" wäre nicht gefallen, wenn das „stellvertretende Verdienst" der paulinischen Briefe bereits den Charakter des Dogmas zu jener Zeit getragen hätte. Auch die andere Äußerung Simons[3]): „Das Volk wurde vom Untergang gerettet, weil

[1]) Mischna Negaim 2, 1, Sifrâ zu 13, 2, vergl. auch Mech. zu 21, 30.
[2]) Sukkah 45 b (vergl. Bacher, Die Agada der Tannaiten Tl. II, S. 74 ff.).
[3]) Jer. Synh. 30 c.

schon der eine Blutstropfen, welchen der fromme König Josaphat verlor, als er einen Augenblick lang angegriffen wurde, als Sühnemittel für ganz Israel wirkte" wäre bei den angedeuteten Verhältnissen unmöglich gewesen. Unzweifelhaft hätten doch die Autoren solcher Sprüche das Odium der indirekten Begünstigung paulinischer Propaganda auf sich gezogen. Es würde ja auch gegen das Grundgesetz aller sozialen Differenzierung sprechen, wollte man annehmen, daß die Gegensätze zwischen den aus den eranischen Kultgenossenschaften und den aus den Synagogenverbänden hervorgegangenen Gemeinden sofort zum Ausbruch gekommen wären. Man wird vielmehr annehmen müssen, daß zuerst die beiden gemeinsame kommunistische Befreiungstendenz derartige Gegensätze gar nicht zum Durchbruch kommen ließ, daß erst nach einer vorläufigen Überwindung feindlicher Mächte die inneren Kämpfe zur Geltung kamen, während der Galater- und Römerbrief bereits die gegenseitige Duldung und Harmonisierung darstellt. Man kann deshalb bei der Chronologie der Paulusbriefe nicht tief genug heruntergehen, wenn man für die einzelnen Entwickelungsphasen der Christengemeinde die nötige Zeit gewinnen will. In diesem Sinne sagt auch Steck a. a. O.: „Gleichzeitig kommt der Prozeß des Zusammenwachsens der jüdischen und der heidnischen Form des Christentums in Gang, und ihm und seinen Erschütterungen entspringt die eigentliche neutestamentliche Literatur, die in Evangelien, Apostelgeschichte und Briefen, sowie in der Apokalypse die verschiedenen Phasen widerspiegelt". Freilich können wir nicht Steck auch darin beipflichten, daß die „Herrworte", wenn auch nur mündlich, vor den Evangelien existiert haben sollten. Vielmehr steht nach dem Gesagten die absolute Priorität dieser Worte gar nicht fest, eher könnte man eine Gleichzeitigkeit, wenn nicht eine posteriore Entstehung der Herrnworte annehmen. Denn die Grundidee der Evangelien und der paulinischen Briefe ist und bleibt die „Kreuzestragödie". Wir stimmen deshalb auch Kalthoff darin völlig bei, wenn er sagt: „In dieser Christusgeschichte der Evangelien gehören zu dem Tod und Auferstehung untrennbar zusammen. Für einen unter Pontius Pilatus gekreuzigten Juden gibt es aber keine Auferstehung, höchstens die trübe Hypothese von einer jeder geschichtlichen

Realität entbehrenden Auferstehungsvision oder wohl gar die beliebte Flucht in die theologische Phrase. Für die Gemeinde aber war die Auferstehung etwas ganz Reelles, Tatsächliches. Sie war ja als Gemeinde in jeder Verfolgung nicht vernichtet, sondern neu gekräftigt und belebt worden. Der alte Naturmythus von dem sterbenden und auferstehenden Gott hatte in dieser selbsterlebten Christusgeschichte erst einen wahrhaft menschlichen, einen ethischen und sozialen Inhalt erhalten. Dieser gekreuzigte und auferstehende Gott wurde nun die Seele, die geistige Lebenskraft der christlichen Menschheit". Wir glauben allerdings, daß der Naturmythus vom Leben und Sterben Gottes nur eine Konzession an die eranischen Kultgenossenschaften darstellte, denn die ehemaligen Anhänger der Synagogenverbände werden wohl kaum eines derartigen mythischen Hilfsbegriffs bedurft haben, ihnen genügte vollständig die Messiasidee in ihrer ursprünglichen prophetischen Bedeutung. Freilich wird ihnen der Mythos in seiner ethisierten Gestalt nicht mehr so abstoßend erschienen sein, aber gleichwohl wird er nicht für sie besonders geprägt worden sein, sondern einzig und allein für die Heiden. Hieraus ergibt sich aber die weitere Folgerung, daß das Christentum in seiner Entstehung die Bekehrung der Heiden bereits im Auge hatte, sodaß auch nach dieser Hinsicht die Theorie von einer judenchristlichen Urgemeinde in nichts zerfällt. Wenn nun Kalthoff weiter mit Recht behauptet, daß dem Christus nur deshalb eine vorweltliche und überweltliche Existenz beigelegt wurde, um darin die unbedingten Herrschaftsrechte der Gemeindeorganisation zu begründen, so liegt in dieser Behauptung bereits ein Hinweis auf die universalistischen Herrschaftsansprüche der katholischen Kirche und damit zugleich auf die späte literarische Fixierung des Marcus. Auch in dieser Beziehung würde dann Kalthoff die entsprechende Ergänzung zu Wredes „Messiasgeheimnis in den Evangelien" bilden.

Daß nun bei ihrer späten Datierung die Paulusbriefe nicht als Darstellung der persönlichen Erlebnisse eines Mannes mit Namen Paulus gelten können, braucht nicht besonders erhärtet zu werden. Geographische und chronologische Schwierigkeiten, tiefgehende sachliche Widersprüche in ihnen haben ja

von jeher das Problem einer rationellen Exegese dieser Briefe zu einem schier unlösbaren gemacht. Auch die Tatsache, daß bereits die ganze Organisation der katholischen Kirche von den Mitgliedern der Gemeinde unbewußt und freiwillig eingeführt wird, gibt zu denken. Wie einfach aber lösen sich dann alle Schwierigkeiten, wenn wir in den Briefen, namentlich in denen an die Korinther, „Sammlung von Gemeindedekreten" erkennen, die nur diese Form der apokryphen Darstellung gewählt haben, um hierdurch die Absolutheit ihrer Verordnungen auf eine göttliche Offenbarung zu gründen. Dieses Verfahren ist gut biblisch und zeitgenössisch und kann bei dem damals noch nicht bekannten Begriff des literarischen Eigentums nicht weiter Befremden erregen. Vom soziologischen Gesichtspunkte aus würden nach K. die Briefe den Übergang bezeichnen, „von dem freiwillig übernommenen Gemeindedienst zu dem berufsmäßig verwalteten Gemeindeamt". Namentlich sind es die Korintherbriefe, die einen Einblick in diese Zeit des Übergangs gewähren, während im Galaterbrief diese Entwickelung längst abgeschlossen scheint. Wenn nun Steck a. a. O. S. 147 ff auch aus literarkritischen Gründen zu dem Resultate gelangt, daß der Galaterbrief sich den drei andern Hauptbriefen anschloß und somit der jüngste ist, so kann hierin nur ein neuer Beweis für die Richtigkeit der soziologischen Methode Kalthoffs zu erblicken sein, der zufolge ja auch der Galaterbrief den Abschluß der in den Korintherbriefen begonnenen sozialen Entwickelung voraussetzt.

IV. Die Organisation der Kirche.

Wenn wir in dem Urchristentum nach dem Gesagten den Versuch erkennen müssen, die sozialen Probleme des ersten und zweiten Jahrhunderts im kommunistischen Sinne zu lösen, so erhebt sich alsbald die andere Frage: In welchen einzelnen Phasen der Entwickelung vollzog sich der Lösungsprozeß? Kalthoff unterscheidet eine vorkanonische und eine kanonische Form der Entwickelung. In der vorkanonischen Zeit wird die soziale Frage von drei verschiedenen Seiten aus zu lösen versucht: In Palästina ringen mit der Lösung des Problems

die Apokalyptiker, in Griechenland die Vertreter der „Armeleutephilosophie", in Rom „das von dem Geiste der Weltmetropole erfüllte Proletariat".

Gemeinsam ist allen drei Gruppen die Verehrung Christi als ihres Vereinsheros. Aber die territoriale Verschiedenheit der Gruppen verleiht dem Vereinsheros auch ein dreifaches Lokalkolorit. Die römische Gruppe wird mehr das politische Prinzip der Rechtseinheit, die griechische das philosophische, die palästinensische das ethisch-religiöse betonen.

In der kanonischen Zeit werden nun von der in der Entstehung begriffenen katholischen Kirche die einzelnen Kulturschichten systematisch miteinander vereinigt, und der römische Christus bildet eine Synthese der drei genannten Gottheiten. Dementsprechend kommen in diesem Idealbilde auch die sozialen Ziele der drei genannten Schichten zum Ausdruck. So wenigstens lassen sich die drei kanonischen Grundtugenden der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams historisch am besten verstehen, obwohl meines Erachtens diese Grundtugenden ebensogut von jeder einzelnen Schicht allein literarisch erzeugt werden konnten. Hier scheint K. doch zu sehr einer künstlichen Architektonik mit Anlehnung an das Trinitätsdogma Rechnung zu tragen. Die Armut erscheint K. mit ihrem Korrelat des Almosengebens als eine alttestamentarische Forderung, die Keuschheit als eine Forderung der spätgriechischen dualistischen Weltanschauung, und der Gehorsam mit seiner absoluten Unterordnung der Einzelpersönlichkeit unter das Allgemeine als ein Ausfluss der römischen Rechts- und Staatseinheit. Freilich würde es direkt paradox erscheinen, wenn die Armut als Mittel zur Bekämpfung der Armut empfohlen würde. Hier ist deshalb eine genaue Distinktion am Platze. Die kanonische Armut bedeutet im Sinne Kalthoffs nur eine Preisgabe des Privatbesitzes zugunsten des Genossenschaftsbesitzes. „Sie ist nicht Armut im modernen Sinne, Pauperismus als Begleiterscheinung individualwirtschaftlicher Produktionsweise, sondern sie ist eine ökonomische Form des genossenschaftlichen Lebens". Sie ist also nichts anderes als die Proklamation des „kommunistischen Wirtschaftsbetriebes". Und nun versucht K. in Anlehnung an Brentano und L. Stein durch eine Reihe von Zitaten aus Kirchenvätern den Nachweis dafür zu erbringen, daß in der Tat das christliche

Altertum streng kommunistisch dachte. Die Beispiele sind alle glücklich gewählt. Ob sich jedoch nicht auch Beispiele für eine entgegengesetzte Auffassung finden, bedarf meines Erachtens einer besonderen Untersuchung. Man wird im allgemeinen schwerlich weder bei früheren noch bei späteren Kirchenvätern eine systematisch geschlossene Lebensanschauung finden. Bleibt nun Kalthoff mit dieser Theorie im Rechte, so ist der Christus der Evangelien nichts anderes als ein Vertreter des radikalen Teilungskommunismus. Mit dieser Auffassung glaubt Kalthoff auch den Schlüssel für das ihm sonst unbegreifliche Bestreben der liberalen Theologie gefunden zu haben: „den kanonischen Christus aus den Evangelien zu entfernen oder seine deutlichsten Züge theologisch umzudeuten und dafür ein menschliches Individuum aus den Evangelien herauszuschälen: Es ist die Angst vor dem kirchlichen Kommunismus, die in dieser Leben-Jesu-Theologie nachhinkt. In seiner Gebundenheit an die ihm autoritativ geltende Vergangenheit vermag dieser Liberalismus den kirchlichen Kommunismus ebensowenig wie die individualwirtschaftliche Periode der Gegenwart rein historisch zu erfassen, als eine Phase der wirtschaftlichen Entwickelung zu begreifen und damit zu überwinden; er fürchtet für seine privat-kapitalistische Weltanschauung, wenn es ihm nicht gelingt, in den Evangelien den kommunalen Christus durch den individuellen zu verdrängen". Ich muss gestehen, daß die Beweisführung Kalthoffs hier nichts weniger als zwingend ist. Prinzipiell kann man doch auch einen inviduellen Christus zum Vertreter einer kommunistischen Anschauung machen, wie er tatsächlich bei einigen Forschern als Vertreter rein sozialer Anschauung betrachtet wird. Auch die weiteren Ausführungen Kalthoffs rufen manchen Widerspruch hervor, zumal man kaum den Gedanken unterdrücken kann, daß sich hier Kalthoff von denselben Vorwürfen reinigen möchte, die er indirekt gegen seine Gegner erhebt. Kalthoff fährt nämlich fort: „Aber dieser im kanonischen Christus verkörperte kirchliche Kommunismus beweist ja für die Gegenwart gar nichts, er ist als eine historische Erscheinung weder eine Instanz für, noch gegen eine moderne wirtschaftliche Lebensform. Dieser kirchliche Kommunismus war auch nicht nur eine Forderung

christlicher Ethik, sondern ebenso, ja in erster Linie eine wirtschaftliche Notwendigkeit der Zeit, er war die Rettung der Gesellschaft aus den unmöglich gewordenen Zuständen römischer Kapitalwirtschaft und zugleich ein Mittelglied zwischen dem Altertum und der mittelalterlichen Feudalwirtschaft. Auch der kirchliche Kommunismus unterliegt dem Gesetze der ökonomischen Entwickelung". Wir können es uns nicht versagen, an dieser Stelle noch einmal auf die geschichtsphilosophischen Voraussetzungen Kalthoffs Bezug zu nehmen. Schon in seinem „Christusproblem" fühlt sich K. (S. 2) veranlasst, seine Stellung gegenüber dem Materialismus zu präzisieren. Er glaubt sich von Marx und Bernstein darin unterscheiden zu müssen, daß nach diesen Vertretern der materialistischen und ökonomischen Geschichtsbetrachtung die ideologischen Gebilde, wie das Recht, die Philosophie, die Kunst, die Religion von den ökonomischen Vorgängen bedingt sind, während nach ihm „auch eine Rückwirkung dieser idealen Faktoren auf den ökonomischen Prozess behauptet werden muss". Wenn nun Kalthoff meint, durch eine derartige Modifizierung eine Korrektur des marxistischen Lehrbegriffs vollzogen zu haben, so befindet er sich völlig im Irrtum. Es handelt sich bei dieser prinzipiellen Frage ganz und garnicht um das Problem, ob das ideologische oder das ökonomische Moment das a priori der Gesellschaftsentwickelung darstellt. Diese Frage wird wohl auch von den Vertretern des entschiedenen Materialismus weder im bejahenden noch im verneinenden Sinne einstimmig beantwortet werden. Die prinzipielle Frage ist vielmehr die: Können die idealistischen Forderungen auf psychologische und physiologische Grundlagen zurückgeführt, in ihnen begründet werden? Wer diese Frage bejaht, der leugnet die Ethik, der verwischt den Unterschied zwischen Sollen und Sein, der verneint die Forderungen der Autonomie. Aus diesem Grunde muss auch Kalthoff als Vertreter des Marxismus bezeichnet werden, denn prinzipiell ist bei ihm ja die Zurückführung der ideologischen Gebilde auf ökonomische möglich, wenn er auch zugibt, daß zuweilen das Umgekehrte der Fall sein kann. Wenn jedoch der kirchliche Kommunismus „nicht nur eine Forderung der christlichen Ethik, sondern ebenso, ja in erster Linie eine wirtschaftliche Notwendigkeit

der Zeit ist", so scheint doch die Leistung der Christusidee und des sie verkörpernden Christusheros von sehr geringer Bedeutung zu sein. Sie ist höchstens eine religiöse Reflexerscheinung der sich völlig selbständig vollziehenden ökonomischen Entwickelung. Und wenn nun Kalthoff gar noch behauptet, daß diese Art des kirchlichen Kommunismus keinen Anspruch auf absoluten, unendlichen Geltungswert erheben könne, daß sie nicht die adäquate Form der Menschheitsidee, des ethischen Selbstbewußtseins, der Autonomie bilde, sondern nur eine vorübergehende relative Verwirklichung des ethischen „An sich", so hat er direkt behauptet, daß der Autonomiebegriff der Propheten, die Messiasidee im Christentum ihres unendlichen Autonomiecharakters zugunsten einer relativen Gemeinschaft beraubt wurde, daß mit anderen Worten das Christentum die Erledigung der prophetischen Autonomie bedeute. Vielleicht wollte K. in der Tat diese Konsequenz ziehen. Indessen werden uns seine späteren Ausführungen gerade das Gegenteil beweisen.

Kehren wir zu Kalthoffs Schilderung der sozialen Entwickelung zurück, so finden wir, daß mit der Entstehung des Klerus und der Zentralisierung der Kirche sich ein Uebergang vom kommunistischen Gemeingut zum Kirchengut vollzieht. Dieser Übergang spräche sich besonders in dem evangelischen Gedanken aus: „die Ehrung Christi sei wichtiger als die Gaben an die Armen, die man allezeit bei sich habe". So hat sich also aus der kommunistischen Gemeinschaft der Stand der Kleriker, der fratres sportulantes herausdifferenziert, die bereits bei Lukas X 1—14 mit ihren Rechtsansprüchen auf Unterhaltung von der Gemeinde erwähnt werden: „In demselben Hause aber bleibet und nehmet Essen und Trinken von ihnen; denn der Arbeiter verdienet seinen Lohn". Hand in Hand mit dieser antikapitalistischen Tendenz ging das Verbot des kapitalistischen Handelsgewinnes und die eifrige Behauptung und Verteidigung des Arbeitsrechtes.[1]) „Es galt die Anschauung, daß die Arbeit

[1]) Wie stark gerade die offenbar von der stoischen Philosophie beeinflussten zeitgenössischen Gesetzeslehrer den sozialen Charakter der Arbeit betonen, geht aus Äusserungen Meïrs und Simon ben Jochais zur Genüge hervor. („Wer nicht in der Woche arbeitet, wird schliesslich auch am Sabbath arbeiten müssen, Arbeitslosigkeit führt zum Mangel

einen Rechtsanspruch verleihe auf den durch sie geschaffenen Wert". Freilich ließ sich der Gang der sozialen Entwickelung durch solche primitive Anschauung nicht hemmen, sofern überhaupt die ganze kommunistische Wirtschaftslehre etwas anderes als bloße Theorie war. Wenn nämlich die individuellen Produktionsmittel in praxi nicht mehr vorhanden waren, so läßt sich gar kein Grund dafür erkennen, weshalb die fratres sportulantes nicht aus dem Gemeindegut ihr Honorar bezogen. Und wenn auf dem Konzil von Nicäa 325 nur den Klerikern, und nicht, wie auf der Synode von Elvira 306 auch den Laien das Zinsnehmen verboten wird, so scheint hier nichts als eine Codifizierung des Gewohnheitsrechts vorzuliegen. War aber die individualwirtschaftliche Produktionsweise nicht zu überwinden, so können wir es verstehen, daß auch die Kirche mit ihren Dienern für sich das gleiche individualwirtschaftliche System beanspruchte, das sie bei ihren Gläubigen vergebens bekämpfte. Im Jahre 321 scheint ihr Bestreben von Erfolg gekrönt worden zu sein: Konstantin verleiht der Kirche das Recht „Legate anzunehmen und Grundeigentum zu erwerben". So wird nun die Kirche selbst zur Trägerin des individuellen Wirtschaftsbetriebes, und es dauert nicht lange, so bildet sie das gleiche großkapitalistische Individualzentrum, während sie doch von Hause aus gerade die Zertrümmerung individualistischer Produktionsmittel als höchstes Ziel ihrer Bestrebungen erkannte. Daß hiernach der Christusgott nicht mehr den ethischen Gehalt besitzt, den ihm Kalthoff bei Beginn der kirchlichen Entwickelung zuschreibt, bedarf keiner weiteren Begründung. Und mag man selbst zugeben, daß die Rezipierung des Individualismus nur den Übergang zum Kommunismus bedeute, so wird man nicht leugnen können, daß der kanonische Staat wenigstens bis zur Erreichung seines Zieles in einem sozialinferioren Zustande verharrt, daß er gerade die kleinen individualistischen Zentren in erster Reihe schädigt, während die großen ihm auf lange Zeit hinaus den entsprechenden Wider-

---

usw. Ab. di R. N. II Version, c. 21 vergl. Bacher, II Tl. S. 14 ff) ferner Jer. Kidd. 82 b: „Das Handwerk kann nicht aus der Welt schwinden" Ferner: Nedarim 49 b: „Gross ist die Arbeit, denn sie ehrt ihren Herrn sc. den Arbeiter. (Vergl. Grätz, Geschichte der Juden Bd. IV, S. 177 ff Bacher a. a. O. S. 84, ferner Hechaluz, 5. Jahrgang S. 69).

stand leisten. Wir pflichten deshalb Kalthoff bei, wenn er sagt: „So trägt die Kirche den Gegensatz in sich, der die Geschichte des Mittelalters beherrscht; das kanonische Recht will sich in dem politischen, namentlich dem agrarischen Recht der Völker durchsetzen, es muß dabei aber den Bedingungen sich anpassen, die es doch in seinem Wesen verneint". Dagegen vermögen wir nicht auch mit den folgenden Ausführungen uns einverstanden zu erklären: „Der Klerus erscheint als eine große Hauswirtschaft, nach unten in unzählige Einzelhaushalte geteilt, aber diese Einheit ist in sich selbst zwiespältig, sie umfaßt eine ideale und eine reale, eine jenseitige und eine diesseitige Sphäre". Wir haben bereits erörtert, daß die ideale Seite gegenüber ihrer ursprünglichen Form stark gelitten hat, wenn sie überhaupt noch vorhanden war. Viel treffender wäre der Ausdruck „transzendente Seite", da ja auch dann die Doppelseitigkeit des „Gottmenschen" zu ihrem logischen und historischen Rechte käme, während gleichzeitig auch einer berechtigten ethischen Kritik mit diesem Ausdruck entsprochen wäre.

Vom Gesichtspunkte der so skizzierten sozialen Entwickelung des Christentums aus glaubt Kalthoff auch die Bezeichnung „Sohn Gottes" leicht erklären zu können. So gewiß Christus keine historische Persönlichkeit, sondern nur ein Gattungs- ein Gemeinschaftsname ist, so gewiß bedeutet auch der „Sohn Gottes" nichts anderes als eine göttliche Sanktion der Synthese aller Kulturtriebe, die bei der Entstehung des Christentums wirksam waren. In dem Vereinsheros Christus vermählen sich alttestamentliche Sittlichkeitsideale mit dem Geiste griechischer Philosophie, in dem Begriffe „Sohn Gottes" wird diese Vermählung als eine durch den Logos, das Wort sich manifestierende Tat der Gottheit behauptet. „Zunächst ist der Name als Stammes- oder Volksname gebraucht, dann streift er seine nationalen Schranken ab und gibt seinen Inhalt an Menschen mit bestimmten sittlichen Eigenschaften, und endlich knüpft er menschliches Leben an einen ewigen göttlichen Grund, er schafft die Form für eine übersinnliche Betrachtungsweise des Menschenlebens, für den Anspruch des Unbedingten, Absoluten in der Menschenwelt". Nach diesen Ausführungen ist also der Sohn-Gottes-Begriff nur ein Formal-

prinzip, das keinen neuen Inhalt erzeugt, sondern die bestehenden Inhalte theologisiert und dogmatisiert. Wenn jedoch Kalthoff in späteren Ausführungen diesen Begriff zu dem Realprinzip erhebt, das neue Gedanken, wie die der christlichen Freiheit, des inneren Gesetzes des Geistes, der Barmherzigkeit und der Liebe begründen soll, so scheint doch Kalthoff den wahren Sachverhalt völlig zu verfehlen. Zunächst ist die christliche Freiheit kein eindeutiger Begriff. Nach Grafes Untersuchungen muß es als erwiesen gelten, daß die paulinische Freiheit nicht nur eine Abrogation des Ceremonialgesetzes, sondern ebensosehr eine solche des Moralgesetzes bedeutet, und daß die Menschenliebe und Barmherzigkeit gar oft recht engherzige partikularistische Schranken zeigte, wurde im Anfange unserer Untersuchungen eingehend besprochen. Aber diese Erscheinungen wären unmöglich, wenn wirklich der alttestamentliche Sohn-Gottesbegriff in seiner griechisch-philosophischen Vergeistigung zum Realprinzip der in den Evangelien vertretenen Forderungen stabiliert worden wäre. Aus diesem Grunde können wir auch nicht in Kalthoffs Jubelhymnus auf die entstehende katholische Kirche einstimmen. Es war durchaus nicht ein Weltkommunismus, den die katholische Kirche predigte. Die scharfen Urteile der Evangelien und der paulinischen Briefe über Juden und Heiden erheben den lautesten Protest gegen Kalthoffs dithyrambische Begeisterung für die junge Kirche. Kalthoff selbst scheint diese Ansicht zu korrigieren, wenn er sagt: „Es ist eine andere Frage, ob dieses gottmenschliche Selbstbewußtsein der Kirche auch alles gehalten, was es versprochen“ . . . Ich bestreite jedoch, daß die Kirche überhaupt ein derartiges Versprechen gestellt hat. Ist es doch selbst nach Kalthoff nicht einmal einwandsfrei erwiesen, ob überhaupt ethische Motive die ganze soziale Bewegung jener Zeit innervierten, ob nicht vielmehr einfache ökonomische Notwendigkeiten zum Durchbruch kamen, die eine möglichst starke Coalition heterogener Volksverbände zur notwendigen Voraussetzung hatten. Wenn dies aber zuträfe, so könnte von einer Menschheitsbefreiung im ethischen Sinne erst recht keine Rede sein, ein derartig überspanntes Programm hätte ja sicher jede praktische Wirksamkeit illusorisch gemacht. Wie der Begriff „Sohn Gottes“ eine nachträgliche religiöse Sanktion

dieser sozialen Bewegung markiert, so scheint auch ihre ethische Unterlage häufig nur eine nachträgliche Rechtfertigung einer völlig selbständig sich vollziehenden ökonomischen Entwickelung zu sein. Bei dieser Anschauung käme auch Kalthoffs Geschichtsprinzip zu seiner konsequenten Geltung.

V. Historisches Gesamtresultat.

Überblicken wir von hier aus noch einmal Kalthoffs Theorie von der Entstehung des Christentums, so müssen wir zugeben, daß jetzt eine ganze Reihe von Neutestamentlichen Problemen gelöst oder doch wenigstens zur Lösung vorbereitet sind, die früher von der sogenannten liberalen Theologie als unüberwindliche cruces interpretum betrachtet wurden. Viele der psychologischen, geographischen und chronologischen Widersprüche können jetzt als beseitigt gelten. Vor allen Dingen aber dürfte das Prioritätsrecht jener jüdischen Parallelen nicht mehr bestritten werden, deren Autoren vor und während der Trajanischen Zeit gelebt haben. Endlich — und das bleibt das Hauptverdienst Kalthoffs — ist jetzt dem in allen Farben schillernden Subjektivismus in der Behandlung der Probleme ein vernehmliches Halt geboten worden. Welch bedenkliche Folgen dieser Subjektivismus für die praktische Theologie zeitigte, das zeigt gerade eine in neuester Zeit v. Ernst v. Dobschütz verfaßte Schrift: Der gegenwärtige Stand der Neutestamentlichen Exegese in seiner Bedeutung für die praktische Auslegung. Diese Schrift führt uns direkt die große Verlegenheit vor Augen, in die die praktische Theologie hineingeraten ist. Informierend wirken gerade die Schlußworte des Verfassers: „Nur wer den Pulsschlag christlicher Frömmigkeit im eigenen Herzen fühlt, wird ihn auch in den Schriften des Urchristentums finden, durch alle scheinbar störenden fremdartigen Umhüllungen hindurch wie das kunstgeübte Auge bei noch so vielen Arabesken doch sofort die großen Linien des künstlerischen Grundrisses erkennt". „Ob antik oder modern, fromm versteht fromm, wie Leben Leben zeugt. Wo diese Voraussetzung fehlt, da bleibt der Text stumm und würde er mit der besten

Methode bearbeitet; wo sie vorhanden ist, da ergibt sich die praktische Ausnutzung der reinwissenschaftlichen Methode fast von selbst. Der Glaube wirkt auch heute noch Wunder, er verwandelt das harte Gestein religionsgeschichtlichen Wissensstoffes in nahrhaftes Brot für die nach Leben hungernden Seelen". Wir haben durchaus nichts dagegen, wenn die Frömmigkeit einen erbaulichen Sinn in die religiösen Urkunden hineininterpretiert. Aber worin soll denn das Objektive, das, „An sich" dieses Sinnes bestehen, wenn nun doch einmal die Normalität dieses Sinnes nicht aus den Urkunden, sondern aus der Bekenntnisform gewonnen werden soll? Wird dann nicht erst recht dem Subjektivismus auf weitester Grundlage Tür und Tor geöffnet? Wird es dann nicht möglich sein, in die Urkunden einen Sinn hineinzulesen, der nichts weniger als eine Förderung christlicher Frömmigkeit gelten kann? Und ferner: Wenn nun doch einmal das Hineininterpretieren zur Grundlage der Frömmigkeit erhoben wird, weshalb soll man diese Frömmigkeit nicht auch aus den Urkunden jener Religionen herauslesen, deren mosaikartiges Zusammengefüge nach den Ergebnissen der vergleichenden Religionsgeschichte den literarischen Hintergrund der Neutestamentlichen Gedankenwelt bildet? Weshalb interpretiert man denn nicht im gleichenSinne das Avesta und die Keilinschriften? Wir sehen, es ist wieder einmal nichts anderes als nackter Alexandrinismus, der hier als einziger Retter in der Not gepriesen wird. Und bei dieser energischen Verteidigung der Allegorese findet von Dobschütz den Mut zu folgenden Worten: „Nicht daß jetzt wieder die Allegorie zur Herrschaft käme — nur hier und da unter dem Einfluß der uns augenblicklich wieder überflutenden spekulativen Welle à la Hegel taucht auch die Allegorie wieder auf wie z. B. bei Kalthoff. Aber das sind Plänkler, Freischärler, die nicht viel bedeuten für die große Marschroute unserer Wissenschaft". Ob von Dobschütz mit diesen Bemerkungen allen theologischen Vertretern des Hegelianismus einen Hieb versetzen wollte, erscheint mir mehr als zweifelhaft. Jedenfalls hätte er dann auch den modernen Vertreter des Hegelianismus, Harnack, der in dem Christentum die absolute Religion erblickt, im Auge haben müssen. Und auch Pfleiderer hätte sich getroffen fühlen dürfen. Indessen scheint

bei manchen Forschern der Hegelianismus nur dann als unbequem empfunden zu werden, wenn er Resultate erzeugt, die dem subjektiven Geschmack des Forschers nicht entsprechen. Worin besteht denn eigentlich der springende Punkt Kalthoffscher Theologie? Er hat das gleiche kritische Verfahren, das in dem Hohepriester Ahron nicht eine historische Persönlichkeit, sondern weit eher die konkretisierte Idee des Priesterbuches erblickt, auch auf die Evangelien angewandt. Das ist die tragische Schuld Kalthoffs: Was für das Alte Testament gut ist, ist noch lange nicht recht und billig für das Neue. Denn es wird wohl kaum von Dobschütz in den Sinn kommen, Männer wie Reuß, Graff, Stade und Wellhausen für hegelianisierende Allegoristen zu erklären, weil sie für eine rationelle Erklärung der Bibel eine Theorie wählten, die K. auch zur Bewältigung Neutestamentlicher Probleme für geeignet hielt.

Müssen wir sonach diese Vorwürfe als völlig unzutreffend zurückweisen, so sind wir dennoch nicht in der Lage, vorerst die Kalthoffsche Theorie als die einzig wahre zu bezeichnen. Nicht wegen der einzelnen umstrittenen Punkte, auf die wir in unserer Darstellung Bezug nahmen; solche Differenzen werden bei jeder Theorie sich ergeben. Aber was der Kalthoffschen Hypothese noch fehlt, das ist ihre Wahrheit erzeugende Kraft in der exegetischen Detailarbeit. Wenn im Sinne Kants eine Hypothese ihren Wahrheitsgehalt erweisen will, so muss sie die größtmöglichste Fähigkeit zur Bewältigung der einer Lösung harrenden Detail-Probleme besitzen. Solange dies nicht der Fall ist, solange gehört diese Hypothese zu jener Art von Hypothesen, von denen Newton verächtlich sagt: hypoteses non fingo. Auch hier kann ein Blick auf das Alte Testament nur orientierend wirken. Mit der Reuß-Graffschen Theorie war keineswegs das Problem des Priesterbuches gelöst. Jetzt erst begann die Arbeit im Kleinen, jetzt wurden erst die zahllosen Aufgaben durchsichtig, die zu lösen waren und zum Teil noch heute nicht endgültig erledigt sind. Freilich würde man, selbst wenn die Detailarbeit noch manche unlösbare Schwierigkeit zur Entdeckung brächte, nicht mehr zur traditionellen Anschauung zurückkehren können. Denn darin stimmt wirklich Kalthoff mit jenen Bahnbrechern auf Alt-

testamentlichem Gebiete überein: Ein Zurück kann und darf es nicht mehr geben, dazu sind selbst im Sinne der Gegner die Widersprüche zu zahlreich und zu schwerwiegend, als daß sie jene Anschauung der Tradition als berechtigt erklären könnten.

VI. Das Zukunftschristentum.

Nachdem wir dem historischen Teil der Kalthoffschen Untersuchung eine Besprechung gewidmet haben, bleibt uns nur noch die Aufgabe übrig, auch dem dogmatischen Teile seiner Theorie unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Mit David Friedrich Strauß stellt er die Zukunftsfrage: Sind wir noch Christen? oder besser: Hat das Christentum noch heute eine Daseinsberechtigung? Um die Frage auch richtig zu verstehen, wollen wir noch einmal die Grundprinzipien Kalthoffs rekapitulieren. Kalthoff behauptet: Die Grundlehre des Christentums ist der Messianismus, oder die Lehre von der absoluten Menscheneinheit. Diese auf intuitivem Wege entdeckte Idee wurde durch die griechische Philosophie wissenschaftlich verifiziert und mit den aktuellen Sozialproblemen der Trajanischen Zeit verknüpft und hierdurch realisiert. Demnach ist nicht der Ideengehalt des Christentums etwas Neues, sondern die Art und Weise der Verwirklichung jener Ideen. Der Name Christus bedeutet hiernach den ersten großen Versuch, die sozialpolitischen Forderungen der Propheten zu verwirklichen. Er bedeutet, um es in Kalthoffschen Worten zu sagen, den „Typus des in der Gemeinschaft der Kirche autonomen Menschen, des Gottmenschen“. Gelingt es Kalthoff den Nachweis für die Richtigkeit dieser Behauptung zu erbringen, dann hätte er allerdings die liberale Theologie mit ihren subjektiven Jesubildern völlig aus dem Felde geschlagen. Denn für ihn wäre Jesus keine antedatierte Gegenwartskopie, sondern eine bestimmte historische Erscheinung, keine Persönlichkeit, sondern ein Typus, d. h. — wenn ich K. richtig verstehe — die bestimmt geartete Erscheinungsweise einer Idee, in unserem Falle der Messiasidee, der Menschheitsidee, der Autonomie. Je nach den verschiedenen Kulturschichten ändert sich auch der

Charakter dieses Typus. Bald wird er nationalisiert, bald demokratisiert, je nachdem das nationale Leben eine bestimmte Phase seiner politischen Entwickelung durchläuft. „Jetzt differenziert sich das nationale Leben zum persönlichen Individuum. Da wird auch der Christustypus persönlich, er wird der autonome Mensch und darin liegt die Zukunftsmöglichkeit des Christentums, daß diese autonome Persönlichkeit im tiefsten Grunde ihres Wesens doch alle die Züge wiedererkennen läßt, die dem Christustypus von Hause aus seine lebensvollste Ausprägung geschaffen". Hieraus ergibt sich also, daß der Typus alle möglichen Formen annehmen kann, um dennoch eine Erscheinungsform der Autonomie zu bilden. Selbst der „Übermensch" Nietzches ist ein solcher Autonomietypus, ja, er scheint sogar nach Kalthoff die potenzierteste Form der Autonomie darzustellen. Wenn aber Kommunisten und Patrioten, Revolutionäre und Demokraten, Nationale und Übermenschen alle insgesamt Vertreter der Autonomie sein können, so wäre es doch interessant zu erfahren, was all diesen Typen gemeinsam ist, um sie als Autonomisten erscheinen zu lassen? Es liegt die Gefahr nahe, daß auch Heteronomisten in der kraftvollen Behauptung ihrer Prinzipien als autonom erscheinen? Was versteht also Kalthoff unter Autonomie? Er antwortet: „Was einst die christliche Kommune im Vollbewußtsein ihrer gottmenschlichen Autonomie getan, daß sie die Tafeln der alten Welt zerbrach und neue Tafeln über sich aufhing, die alle alten Werte umwerteten, das tut hier der Einzelmensch in dem gleichen Bewußtsein". Nach diesen Darstellungen scheint also Kalthoff in dem persönlichen Mute zur Umwertung konventioneller Werte, mögen sie guten oder schlechten Charakters sein, das Wesen der Autonomie zu erblicken. In diesem Sinne fährt K. fort: „Der Christus, der zur Notwendigkeit des Leidens spricht: „ich will" und damit aus dem Leidensweg einen Weg zur Herrlichkeit macht, das ist hier die Persönlichkeit, die sich jeden Zufall in ihrem Topfe kocht und alles ihm fremde Sollen zu einer Tat des eigenen Willens umgestaltet. Und Zarathustra der Liebende, der mit seiner eigenen Fülle ein Segnender wird für die Menschen, der das große Ja spricht zu allem Leben, der Übermensch und der Zukunftsmensch, der zu neuen, noch unentdeckten Ländern

ins unendliche Meer des Lebens hinausfährt, er ist ja wieder der persönlich gewordene Christus, der einst im Liebesopfer der Gemeinde sich selbst zum Segen der Menschheit gegeben und zu neuen Zukünften seine Gläubigen geführt". Aus dieser Stelle geht klar hervor, daß Kalthoff mit dem Worte Autonomie einen Begriff verbindet, der von Kalthoffs tiefgründiger Philosophie kein allzu beredtes Zeugnis ablegt. Kalthoff versteht offenbar unter Autonomie jenes Gesetz, welches das physisch-psychische Selbst sich gibt, zur Behauptung seiner empirischen Individualität. Wer jedoch in diesem Sinne den Begriff der Autonomie interpretiert, der ist dem schrankenlosesten Subjektivismus verfallen. Aus diesem Grunde verstehen wir, daß Kalthoff mit seinen Deduktionen unbedingt bei Nietzsche landen mußte, dessen Übermensch, wie Cohen treffend bemerkt, in Wahrheit doch nur als ein Untermensch bezeichnet werden muß. Soll aber das Kalthoffsche moderne Christentum nur ein Typus des Heroenkultus sein, dann darf sich Kalthoff nicht wundern, wenn die Vertreter des wissenschaftlichen Idealismus dieser Art von Christentum ihre Sympathie versagen müssen. Freilich ist der Fehler Kalthoffs in der Interpretation des Autonomiebegriffs zu verstehen, hat doch selbst Kant[1]) einem derartigen Missverständnis Vorschub geleistet. Es ist ein unbestrittenes Verdienst Hermann Cohens in dieser Beziehung endlich Klarheit gebracht zu haben. Das „Selbst" der Autonomie kann niemals das physische oder psychische Selbst bedeuten, sonst hätte ja der transzendentale

[1]) Vgl. hierzu Cohen, die Ethik des Reinen Willens S. 321. „Der Fehler, welcher in dem Begriffe der Autonomie bei Kant stecken geblieben ist, besteht darin, dass das Selbst dabei als gegeben, als schon vorhanden, als seiend angenommen und vorausgesetzt wird; dass es sich in den sittlichen Handlungen, als seinen Manifestationen, nur darzulegen und darzutun habe. Das ist der methodische Fehler. Das Selbst ist keineswegs und in keiner noch so idealen Gestalt vorher vorhanden, bevor es sich darlegt, und es hat sich keineswegs nur darzulegen; sondern es hat sich erst zu erzeugen. Und es kann sich nur erzeugen in der Gesetzgebung". Und ferner S. 323. „Diese Bedeutung der Einheit des Bewusstseins, welche wir in Aussicht nehmen, fehlt nun aber, wie wir mehrfach gesehen haben, gänzlich bei Kant, der sie sogar nur auf einen Teil des theoretischen Bewusstseins einschränkt. Indessen ist es nicht dadurch verhindert worden, dass die Autonomie bei Kant nicht klar und ausdrücklich als die Gesetzgebung zum Selbst ausgeführt wurde; sondern

Idealismus gerade jenes Prinzip der Selbstsucht auf den Schild gehoben, das er nicht eifrig genug bekämpfen kann. Das Selbst ist überhaupt keine Tatsache, sondern eine Aufgabe, die niemals restlos erfüllt werden kann, weil sie unendlichen Charakters ist. Denn das Selbst, das zum Urheber der Gesetzgebung erhoben werden soll, ist das Selbst der Menschheit. Und Autonomie bedeutet nichts anderes als die ewige Erzeugung von solchen Gesetzen, die das Selbst der ganzen Menschheit im Auge haben. Der Begriff aber, der die Menschheitsidee in ihrer Tiefe und Weite umfaßt, ist die Allheit, die in jedem Individuum ihre Vertretung erblickt, denn die Allheit bedeutet im Sinne platonischer Begriffsbildung die unendliche Zusammenfassung. Diese Aufgabe war ihres unendlichen Charakters wegen niemals gelöst und kann auch eine endgültige Lösung niemals im empirischen Sinne erlangen. Es erhebt sich nun die Frage: Hat die entstehende Kirche diese Allheitsaufgabe als ihr grundlegendes Prinzip anerkannt? Die Frage muß mit aller Entschiedenheit verneint werden. Gewiß soll nicht bestritten werden, daß sie die ganze Welt erobern wollte. Aber wäre denn mit einer solchen Eroberung das Prinzip der Allheit, der Autonomie erfüllt gewesen? Können nicht auch die Vertreter heteronomer Gesetze eine solche Weltpolitik betreiben? Kann man ihnen aber deshalb autonomes Bestreben zuerkennen? Autonom wäre das Christentum gewesen, wenn es in den Evangelien nicht den Haß gegen die Heiden, wenn es in den Briefen den Haß gegen die Juden nicht ausgesprochen,

---

es hat hier der intelligible Charakter sich als Hemmnis erwiesen. Zwar ist er nur eine Idee; aber er wird nicht als solche in strenger Nachdrücklichkeit und Einschränkung bezeichnet. Vielmehr steht er immer unter dem Nimbus des Ding an sich, und scheint so, als homo noumenon, die Person zu umstrahlen. Immer wird er, wenn nicht selbst als Person, so doch wenigstens als ein Gesetz gedacht, welches, als solches, seines ist. Durch dieses intelligible Sein entgleitet jedoch dem Selbst der Autonomie der Charakter der Aufgabe, der doch allein der Idee beiwohnen kann. Und so entsteht und befestigt sich die Illusion, als ob der Autonomie genug getan würde, wenn ich mir aus mir selbst das Sittengesetz schöpfe, wenn ich es nur nicht von fremden Mustern entlehne, und ihnen nachahme; wenn ich mich nur als den freien, unabhängigen, schöpferischen Urheber des Sittengesetzes betätige und bezeuge!

wenn es mit anderen Worten die Zugehörigkeit zum Christentum nicht abhängig gemacht hätte von Dogmen, und mythischen Symbolen. Ja, selbst Menschen, die nicht auf ethischem Boden stehen, gehören zur Allheit, da die ewige Aufgabe von der Gründung des Selbst in jedes Menschen Brust schlummert, niemals erlischt und niemals zur Erlöschung gebracht werden darf. Aus diesem Grunde muß auch das End- und Weltgericht als ein mit der Aufgabe der Autonomie nicht in Einklang stehender Begriff bezeichnet werden.

Wir sind am Ende unserer Betrachtung. Trotz der großen Vorzüge, die Kalthoff in seiner soziologischen Begründung des Christentums gegenüber den Vertretern der liberalen Theologie besitzt, hat er es nicht vermocht, das Christentum als einen adäquaten Ausdruck der Messiasidee zu erweisen. Der Begriff der Autonomie bleibt verkümmert. Dogmatische und partikularistische Schranken versperrten den Weg zur Menschheit. Nur eine Heteronomie der Allgemeinheit, aber keine Autonomie der Allheit kennt die junge Kirche. Erst, wenn die letzte Fessel des Mythos und des zum Ritus erstarrten Symbols gefallen ist, wird die Idee der Allheit zur Herrschaft gelangen und die reine Messiasidee ihre Triumphe feiern. Auf die Einheit der Menschheit bleibt der Blick aller wahren Kulturentwickelung gerichtet. Die Zukunft aller Religionen ist deshalb das prophetische Judentum, dessen Formulierung am klarsten und reinsten bei Micha sich vollzieht. „Es ist dir gesagt, o Mensch, was gut ist und was Jahwe von dir fordert. Nichts als Recht tun, Liebe üben und demütig wandeln vor deinem Gotte“.

Das Minäerproblem.

Das Minäerproblem.

Vergleichen wir Kalthoffs Ausführungen mit den bereits erwähnten Joelschen Ansichten über die Minäerfrage, so finden wir manche übereinstimmenden Züge zwischen beiden Autoren. Da nun gerade in neuester Zeit die Minäerfrage wieder akut geworden ist, so können wir es uns nicht versagen, dieses Problem mit aller Ausführlichkeit zu behandeln, zumal ja von der Lösung dieses Problems das Verständnis für die Entstehung des Christentums mehr oder weniger abhängig ist. Joel schreibt: „In der Mischnah und in den Gemaren herrscht bald ein überaus freundliches Verhältnis zur griechischen Sprache, bald ein feindliches, selbstverständlich je nach der geschichtlichen Situation. Aus dem Vorhandensein einer griechischen Übersetzung entsteht die Halachah, daß die Bücher der heiligen Schrift in jeder Sprache ritual gültig geschrieben werden dürfen . . . Dagegen heisst es in der Mischnah (Sotah 9,14): „Im Kriege des Quietus wurde bestimmt, dass niemand seinen Sohn Griechisch lernen lasse." „In jedem Falle aber war zu Anfange des zweiten christlichen Jahrhunderts ein energischer, aber erfolgloser Versuch gemacht worden, das Griechische aus jüdischen Kreisen zu verdrängen, und es fragt sich, aus welchem Grunde? Der Talmud gibt als Grund an „wegen der Angeber". (מפני המסורות). Im Talmud aber sind wir gewohnt, Angeber und Minäer (Minim) namentlich für die Zeit, in der wir stehen, fast als Wechselbegriffe auftreten zu sehen. Es ist demnach die Beziehung aufzufinden, in welcher die Angeber, resp. die Minäer sowohl zum „Polemos schel Kitos" als auch zur griechischen Sprache standen". Des weiteren führt nun Joel aus, daß diese Angeber die Sistierung des bereits mit

Genehmigung Trajans begonnenen Tempelbaues erwirkten, weshalb mit dem Hasse gegen die Angeber sich der Haß gegen die theoretischen Prinzipien dieser Angeber verband. Diese Prinzipien fußten aber auf der griechischen Sprache, auf der griechischen Bibel, auf deren griechisch-allegorischer Interpretationsmethode. Der Grund für das Vorgehen der „Angeber" sei aber in der Bedeutung des Tempels für den Bestand des Ceremonialgesetzes zu suchen: Der bestehende Tempel bildete eine Rechtfertigung des Ceremonialgesetzes, der zerstörte eine Rechtfertigung der Abrogation jener Vorschriften — natürlich im theodiceeischen Sinne. Wie steht es nun mit dem Wahrheitsbeweise für diese Behauptungen?

Zuerst der Tempelbau. Joel schreibt: „Da Grätz, Jost, Dernburg, Volkmar und Andere die im Midrasch, Genesis Rabbah c. 64 erwähnte Erlaubnis der Römer, den Tempel zu bauen, auf Hadrian im Anfange seiner Regierungszeit beziehen, wohl um diese midraschische Nachricht mit externen Quellen, deren Bedeutung hier aber gleich Null ist, zu harmonisieren, so geben wir die Midraschstelle, um zu sehen, was sie aussagte. Sie lautet: In den Tagen des R. Josuah ben Chananjah befahl die frevelhafte Herrschaft (Rom), dass der Tempel gebaut wurde. Da setzten Pappus und Lollianus Wechslertische von Acco bis Antiochia und lieferten den aus der Fremde (Golah) Hinaufziehenden ihren Bedarf an Silber Gold und Sonstigem. Da gingen jene Cuthäer und sagten: „Kundgetan sei dem Könige, daß wenn diese Stadt gebaut und die Mauern vollendet sein werden, sie Steuer-, Schloss- und Wegegeld nicht geben werde. Er aber sagte ihnen: „Was sollen wir tun, ich habe einmal den Befehl (die Erlaubnis) gegeben." „Laß ihnen sagen", rieten sie, „sie sollen ihn (den Tempel) auf einen Platz stellen oder um fünf Ellen verkleinern oder vergrössern, und sie werden von selbst zurücktreten." Das Volk war dicht versammelt in der Ebene von Beth-Rimon. Als nun die (schikanösen) Briefe kamen, brach es in Tränen aus und wollte sich empören. Da sagten (nämlich die Leiter oder Lehrer): es komme doch ein Weiser, der das Volk zu beruhigen versteht." Es wird nun des Weiteren berichtet, dass es R. Josuah ben Chananjah gelang, das Volk durch eine Fabel zu beschwichtigen." Ohne auf eine weitere

Interpretation dieses Midrasch einzugehen, stelle ich zunächst den inneren Widerspruch fest, an dem diese Mitteilung leidet. Auf der einen Seite markieren Pappus und Lollianus die Trajanische Zeit — auf der anderen Josuah ben Chananjah die Hadrianische Zeit. Um diesen Widerspruch zu heben, läßt Grätz Pappus und Lollianus nicht getötet, sondern vielmehr gerettet werden, und der eigentliche Rückschlag erfolgt erst zu Hadrians Zeit. Daß diese Harmonistik eine gewaltsame ist, hat bereits Joel empfunden, der deshalb einfach sagt: „Aber tatsächlich ist ihm dieser Beweis mißglückt.“ Dagegen stellt Joel mit umfangreichem Beweismaterial fest, daß Pappus und Lollianus auf alle Fälle getötet wurden (S. 21). Wie steht es aber mit der allgemeinen Annahme, daß R. Josuah erst unter Hadrian seine Romreise unternahm? Darauf erwidert Joel: „Daß diese Romreisen R. Josuahs nicht erst unter Hadrian, sondern früher fielen, beweist die liebliche Erzählung, wie er den Ismael, der zu Hadrians Zeit bereits ein berühmter Lehrer war, in Rom im Gefängnis als begabten Jüngling entdeckt und für hohes Geld auslöst (Gittin l. 1.). So einleuchtend dieser Beweis ist, so scheint er doch für die in Frage stehende Behauptung nicht ausreichend zu sein. Zunächst ist der historische Wert einer solchen Erzählung von vornherein nicht erwiesen, und der furchtbare Aufruhr, der bald ausbrach, sieht nicht nach einer wirkungsvollen Beruhigung aus, wie solche dem Josuah ben Chananjah gelungen sein soll. Auch das Schweigen der zeitgenössischen Quellen gibt zu denken. Aus solchen Gründen sieht sich auch Schürer Bd. I S. 668 veranlaßt, die ganze Stelle als eine Fabel zu bezeichnen, wenn er auch nicht einmal den leisesten Versuch unternimmt, die Entstehung dieser Fabel zu erklären. Auch darin können wir Joel nicht mehr beipflichten, wenn er sagt: „Das Christentum, enstanden als Verwirklichung gerade der nationalen Hoffnungen, die damals Israel hegte, war in seinem Ursprunge national und heidenfeindlich (Math. 15,26). Ebenso stand es wie Jesus selbst in einem affirmativen Verhältnis nicht bloß zum Gesetze Mosis, sondern selbst zur Tradition.“ Nach den Forschungen Stecks ist der heidenchristliche Anfang ebenso ursprünglich wie der judenchristliche. Das schwerwiegendste Bedenken aber müßte sich geltend

machen, wenn Friedländers Theorie im Rechte bliebe, derzufolge das paulinische Christentum völlig unabhängig von dem Minäismus sich entwickelt, ja den Minäismus direkt desavouiert hätte. Bevor wir deshalb zu Joels Ausführungen Stellung nehmen, müssen wir die Frage untersuchen: Waren die Minäer zur Zeit der Entstehung des Paulinismus Christen oder haben sie gar das paulinische Christentum begründet? Wir erklären gleich am Eingange unserer Untersuchung, daß wir den vorchristlichen Ursprung des Minäismus keineswegs bestreiten, nur der Gedanke ist für uns problematisch, ob der Minäismus mit dem paulinischen Christentum identisch ist oder nicht. Zwar wollen wir nicht zu bemerken unterlassen, daß die meisten von Friedländer zitierten Fälle aus dem Ende des ersten und dem Anfang des zweiten Jahrhunderts stammen und deshalb für den pharisäischen Ursprung so gut wie nichts beweisen, ja daß sie eher als Beweise für die entgegengesetzte Theorie in Frage kommen, allein, die Tatsache, daß Männer wie ben Soma, ben Azzai, Akiba sich — offenbar nicht aus apologetischen Gründen — mit dem Minäismus beschäftigen, zeigt deutlich, daß der Minäismus in Kreisen der Schriftgelehrten Eingang gefunden hatte, wie dies ja inbezug auf die Gnosis auch von Joel zugegeben wird. Da nun sogar Friedländer das Schweigen des Talmuds in vorchristlicher Zeit auffallend findet, so wollen wir ihn selbst sprechen lassen. Er schreibt: „Man hat sich aber durch den Umstand, daß die talmudischen Berichte über den Minäismus erst aus der Zeit der Entstehung des Christentums reichlicher zu fließen anfangen, verleiten lassen anzunehmen, daß er erst damals aufgekommen, also christlicher Provenienz, ja daß er mit dem jüdischen Christentum identisch sei; hat aber dabei nicht bedacht, daß geschichtliche Mitteilungen überhaupt aus der Zeit vor der römischen Zerstörung des Tempels nur spärlich vorkommen, und wenn einmal solche vorkommen, so verschwommen und verwischt sind, daß sie erst der Beleuchtung durch andere einschlägige Geschichtsquellen bedürfen. Es gewinnt den Anschein als ob die Katastrophe von 70 alle geschichtliche Erinnerung aus früherer Zeit ausgelöscht hätte, und daß nur jene Überlieferungen, die das rituelle und kulturelle Gebiet behandeln, in die Zukunft hinübergeflüchtet worden seien". Von sehr zwingender Be-

weiskraft sind nun diese Ausführungen nicht. Daß der Talmud keine Chronik, sondern mehr eine religionsgeschichtliche Quellensammlung darstellt, wußten wir bereits. Und daß die rein historischen Berichte aus der christlichen Zeit auch nicht zu häufig und ausführlich sind, bedarf gleichfalls keiner Begründung. Aber inbezug auf das „kulturelle und rituelle" Gebiet hätten wir eine um so eingehendere Stellungnahme des Talmuds zu den Fragen des Christentums und des Minäismus erwartet, denn es gibt doch in der ganzen Epoche keine für das kultuelle und rituelle Gebiet einschneidendere Frage als die erwähnte. Wenn Bewegungen entstehen, die den ganzen Wert des Talmuds für illusorisch erklären, da sollte der Talmud keine Stellung nehmen? Hier gibt es nur eine Lösung: Die fraglichen Bewegungen waren eben noch nicht vorhanden, oder doch nicht in der Bedeutung, die den damaligen Bestand des Talmudismus ernstlich gefährdete. Und wenn nun nach der Zerstörung ein solch glühender Haß zwischen Pharisäern und Minäern sich geltend macht, so muß der Minäismus jetzt eine Phase der Entwickelung erreicht haben, die eben den Pharisäismus in seinen Grundfesten zu erschüttern drohte. Diese Entwickelung aber kann nur in einem längeren Zeitraum erfolgt sein und auch dann erst zu einer Zeit, in der das geistige Leben wieder zu erstarken begann. Nun steht aber ferner fest, daß selbst noch Akiba sich mit dem Minäismus beschäftigt hat, mithin kann die energische Abwehr des Minäismus frühestens erst unter Akibas Zeit erfolgt sein. Es muß eben zwischen dem laisser faire Akibas und dem denkwürdigen Anathema des R. Ismael etwas ganz Gewaltiges geschehen sein, das den Minäismus für immer aus der Gemeinde verbannt wissen wollte. Und dieses „Gewaltige" bestand in der Abschwenkung des Minäismus in das Christentum.

Nach den vorausgeschickten Untersuchungen ist das Christentum gleichzeitig aus Juden und Heiden hervorgegangen. Und der Grund seiner Entstehung liegt zweifellos in der gemeinsamen Sehnsucht nach politischer und sozialer Freiheit. Die Gemeinschaft der Interessen ließ offenbar die stets latente religiöse Verschiedenheit innerhalb der Gruppen vorerst nicht zum Bewußtsein gelangen (vgl. auch Steck). Allein, schon nach der Neronischen

Verfolgung stellte sich das Bedürfnis eines innigeren Zusammenschlusses heraus, der aber bei der religiösen Differenz zwischen Heiden und Juden ganz ausgeschlossen schien. Gleichwohl wird man dieses Ziel nie außer Acht gelassen haben. Ganz anders aber war es zur Zeit Trajans, wo man zum ersten Male von Staats wegen die Christen verfolgte. Hier trat mit aller Entschiedenheit die Apologie ins Recht. Jetzt galt es mit allen literarischen Mitteln das Recht auf Existenz zu erweisen. Jetzt mußte auch der innere Zusammenschluß erfolgen, wenn die Abwehr gelingen sollte. Und diese innere Verschmelzung kann einzig und allein nur das Werk der Minäer gewesen sein. Sie standen mit einem Fuß im Pharisäismus, mit dem andern im Heidentum, nicht nur im griechischen, sondern ebenso im persischen und altbabylonischen, wie wir dies später noch erweisen werden. Sie verifizierten das Heidentum im pharisäischen und den Pharisäismus im mythisch-heidnischen Sinne. Und es scheint wirklich, als ob die Persönlichkeit des Paulus nichts anderes als diese Verschmelzung zwischen jenen beiden Prinzipien symbolisch darstellen soll.[1]) Daß es dabei an Modifikationen auf beiden Seiten nicht fehlte, lag in der Natur der Sache. Und, daß der größere Teil der Kosten von den Juden beglichen werden mußte, ist im Hinblick der numerischen Überlegenheit der Heiden und ihrer sittlichen Inferiorität natürlich. So ist der Paulinismus in seinen Anfangsstadien im Grunde genommen nichts anderes als eine pharisäische Rechtfertigung des Mythos, die nach den grundlegenden Untersuchungen Grafes nicht nur eine Abrogation des Ceremonialgesetzes, sondern auch des Moralgesetzes bedeutete, wie dies namentlich aus dem Römerbriefe, (5,20—6,2) der ersten paulinischen Schrift klar hervorgeht. Ich verweise zur Orientierung in diesen Fragen auf meine Artikel: „Paulinismus und Judentum“ in der Allg. Ztg. des Judentums 67. Jahrg. No. 24 u. 25, wo ich die psychologische Entwickelung des Paulinismus charakterisierte. Ich habe freilich damals Paulus noch als historische Persön-

---

[1]) Dieser Verschmelzungsprozess kommt nach Kalthoff auch in der Gestalt Jesu zum Ausdruck. Allein in Jesus stehen die Widersprüche noch ganz unvermittelt nebeneinander.

lichkeit genommen. Für den Gang der Entwickelung ist es aber in dieser Beziehung völlig irrelevant, ob wir es mit einer Individual- oder Gruppenpsychologie zu tun haben. Nun verstehen wir es auch, wenn die Juden eine solche Gemeinschaft, oder besser, die aus ihrer Mitte hervorgegangenen Stifter der Gemeinschaft mit aller Glut ihres Zornes verfolgten. Denn sie waren die eigentlichen Tempelzerstörer, sie haben den Tempel theoretisch vernichtet, sie haben die jüdische Gemeinschaft endgiltig ins Exil getrieben. Jetzt erst bekommen die minäischen Worte ihren richtigen Sinn: Israel sei von Gott endgiltig verworfen, Gott habe von seinem Volke sein Angesicht abgewandt, die Besten unter den Juden glichen den Dornen. Und wenn nun diese Minäer besonders durch die griechische Sprache, die griechische Allegorese, durch griechische Philosophie zu ihren Anschauungen gelangten, dann verstehen wir auch den Haß der Juden gegen das Griechentum. Mag deshalb der Trajans-Tag auch ein non liquet bleiben, darin stimmen wir Joel unbedingt bei, daß die Minäer das Heidenchristentum begründeten und hierdurch auch das Gesetz in seiner moralischen und ceremonialen Bedeutung abrogierten. Und auch darin stimmen wir ihm bei, daß die Zeit Trajans für die Entstehung jenes Hasses in Betracht kam, da nach Steck der Römerbrief, der treueste Spiegel der eben erwähnten Zeit, etwa im Jahre 116 entstanden ist. Das würde auch zu Kalthoff passen, der ja gleichfalls die Entstehung des literarischen Christentums in diese Zeit setzt.

Freilich wird sich Friedländer mit diesen Anschauungen nicht befreunden wollen. Vor allem meint er, spräche doch das Kardinaldogma des paulinischen Christentums, die Auferstehungslehre gegen seine Identifizierung mit dem Minäismus (S. 178). Mit solchen Meinungen zeigt Friedländer deutlich, daß er von der neueren Forschung auf Neutestamentlichem Gebiete wenig vernommen hat. Nach Wrede kann es sich bei der Auferstehung gar nicht um Auferstehung eines Menschen handeln. Nach dem Glauben der Urgemeinde war Christus in eine völlige transzendente Sphäre gerückt, und auch nach den Vertretern konservativer Richtung bedeutete Jesu Auferstehung eine Ausnahme von der Regel. Daß überhaupt in der ganzen Auferstehungslehre zum Teil rein mythische Elemente in

Betracht kommen, steht selbst nach Pfleiderer fest (vgl. Das Christusbild der Urgemeinde).

Wir behaupten deshalb, daß in den ersten Stadien des Paulinismus von einem Zentraldogma der Auferstehung im Sinne des Pharisäismus gar keine Rede ist. Es handelt sich gar nicht um die Auferstehung der Menschen, sondern um die mythische Auferstehung eines Gottes. Vergebens wird man deshalb im Römerbriefe, dem ersten der Briefe, nach diesem Dogma suchen. Vollends nach Kalthoff, der nicht nur in dem Glauben der Urgemeinde eine mythologisierte Jesusgestalt erblickt, sondern die Jesusgestalt von vornherein als Mythos betrachtet, kann von einem Zentraldogma der Auferstehung erst recht keine Rede sein. Erst als die Parusie, nach Kalthoffs Interpretation die Verwirklichung sozialer Utopieen doch länger auf sich warten ließ, benützten auch die Pauliner — ganz gegen ihre ursprüngliche Tendenz — die Auferstehung des Menschen als Hilfsbegriff, damit auch die inzwischen Verstorbenen an der einstigen Erlösung Anteil haben. Sehr eingehend behandelt diese Frage Teichmann in seiner Schrift: „Die Paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüdischen Apokalyptik“ (S. 36). „Die Auferstehung ist eine Ausnahme, die der Minderheit zu Liebe gemacht werden muß. Die Regel ist, daß die Gläubigen, ohne durch den Tod und die Auferstehung hindurchzugehen, mit dem Herrn vereinigt werden“. (S. 37). „Die Art, wie Paulus hier die Auferstehung behandelt, insbesondere der Umstand, daß er sich auf Einzelheiten garnicht einläßt, daß er es der Mühe nicht für Wert hält, eine genauere Beschreibung des Vorgangs der Auferstehung zu geben, zeigt, von wie nebensächlicher Bedeutung ihm dieser Punkt noch war. Im Vordergrunde seines Interesses steht ganz und gar die Wiederkunft des Herrn oder, deutlicher gesagt, das, was ihm und den übrigen Gläubigen bei der Wiederkunft geschenkt werden sollte: Die Güter, die in dem Begriff der βασιλεία θεοῦ zusammengefaßt werden. An ihnen sollten alle Christen teilhaben. Damit das in vollem Umfange geschah, mußte zugunsten der Verstorbenen ein Hilfsbegriff eingeschoben werden; dies war die schon dem späteren Judentum ganz geläufige Vorstellung der Totenauferstehung“. Für

die Richtigkeit dieser Ausführung beruft sich Teichmann auf B. Weiß S. 229: „Offenbar hatte Paulus in seiner ersten Missionspredigt so wenig wie Christus und die Apostel . . . ausdrücklich von dem Schicksal der Toten geredet, weil er eben mit allen Gläubigen noch die Parusie zu erleben hoffte.“ Wenn aber die Auferstehung ein Hilfsbegriff ist, der erst später in der Christologie des Paulus seine Stätte fand, wenn nach Teichmann die ursprüngliche, reine Auferstehungstheorie in Thess. I 4, 17 zum Ausdruck kommt, so ist hiermit der unumstößliche Beweis dafür erbracht, daß der jüdische Gedanke der Auferstehung mit dem ursprünglichen des Paulus nicht das geringste gemein hat. An solchen Punkten zeigt sich deutlich, wie Friedländer in der Interpretation des Neuen Testaments völlig unkritisch verfährt. Es verschlägt für ihn nichts, ob der Auferstehungsgedanke im I. Thess. ganz anders lautet wie in den Korintherbriefen, daß der Römerbrief überhaupt hierüber schweigt, — alle Briefe bilden für Friedländer eine gleichartige Gedankenmasse, die in ihrer Totalität plötzlich und vollendet dem Haupte des Paulus entsprungen sein soll.

Ist hiernach die wichtigste Gegeninstanz für die Identifizierung des Minäismus mit dem Paulinismus beseitigt, so werden wir sehen, wie auch alle weiteren Instanzen völlig nichtssagend und haltlos sind.

Untersuchen wir nunmehr, ob die von Friedländer dem Minäismus vindizierten Attribute auch in den Paulinischen Briefen sich zeigen. Daß in der Tat Berührungspunkte vorhanden sind, hat schon Steck in seinem „Galaterbrief“ S. 343 behauptet, wenn er sagt: „Es ist schon öfter bemerkt worden, daß namentlich der erste Korintherbrief in der gnostischen Literatur noch sehr stark benutzt wird . . . Es ist auch kein Wunder, daß gerade dieser Brief den Gnostikern willkommen war, denn er berührt sich namentlich im Eingangsteile mit ihren Prinzipien in auffallender Weise, so in der Auseinandersetzung über die σοφία ἐν τοῖς τελείοις 2, 6 ff, über die Kraft des πνεῦμα Alles zu erforschen, selbst die Tiefen der Gottheit 2, 10, in der Unterscheidung der Pneumatiker und der Psychiker 2, 14, wo namentlich der Ausdruck ψυχικὸς ἄνθρωπος auffält, der nur hier bei Paulus sich findet“. Wir lassen die citierten Stellen in extenso folgen: „Ja, wir reden Weisheit,

wo wir es mit Gereiften zu tun haben, doch nicht die Weisheit dieser Welt, oder der Herrscher dieser Welt, die ja zu nichte werden. Sondern was wir reden, ist Gottes Weisheit im Geheimnis, die verborgene, welche Gott verordnet hat vor aller Zeit zu unserer Herrlichkeit, die keiner von den Herrschern dieser Welt erkannt hat; denn, wenn sie erkannt hätten, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt". „Uns aber hat es Gott enthüllt durch den Geist; denn der Geist erforscht alle Dinge selbst die Tiefen Gottes. Unter Menschen — wer von ihnen kennt das Innere eines Menschen, als der Geist der Menschen, der in ihm ist". „Ein seelischer Mensch freilich nimmt nicht an, was vom Geist Gottes; es ist ihm Torheit, er vermag es nicht zu verstehen, weil es geistlich ergründet werden soll". Hier haben wir also ganz deutlich die μυστήρια θεοῦ, hier haben wir auch die Parallele zu Platons Timaeus, auf die bereits Joel in seinen „Blicken in die Religionsgeschichte" Bd. I S. 132 hingewiesen hat: „Aber ebenso deutlich ist aus Plato die Aufstellung zu holen, daß die Seelen der Pneumatiker von Gott selbst stammen. Es heißt bei Plato Tim. S. 41: „Und soviel von ihnen Unsterblichkeiten gleichnamig zu sein verdient, das göttlich zu Nennende und innerlich Leitende derer, die immer dem Rechte und Euch (den Göttern) zu folgen geneigt sind, das wird von mir gesäet und begründet Euch übergeben werden". Dieser Stelle fügt Joel die für unsere Citate aus dem Römerbriefe wichtige Bemerkung hinzu: „Es ist ja klar, wo man einen entweder naiven oder tendenziösen Anlaß hatte, die diesseitigen Hervorbringungen solchen Engeln zuzuschreiben, die nicht mehr im Auftrage Gottes handeln, sondern gleichsam sündigerweise schaffen, man zu der Behauptung gelangen mußte, daß in den besseren (pneumatischen) Menschen ein Keim, ein Sperma sei, das, direkt von der Gottheit stammend, eben darum höher stehe, als die jetzt von Gott losgerissenen demiurgischen Kräfte".

Der pneumatische Mensch aber, von dem hier die Rede ist, bildet die dritte der drei gnostischen Menschenklassen, die erste und zweite dieser Klassen sind die hylische und psychische. Wie eng nun diese drei Klassen mit der Maase Merkaba, der Spekulation über die den Gottesthron tragenden

Wesen zusammenhängen, geht aus dem jerusalemischen Talmud (Chagiga cap. II S. 77 a) und dem babylonischen Talmud (Chagiga 14 b) klar hervor, wie dies Joel überzeugend nachgewiesen hat. Die Stelle im jerusalemischen Talmud lautet: „Siehe, der Platz ist für Euch leer, das (himmlische) Gemach vorbereitet, Ihr und Euere Schüler sind bereit für die dritte Klasse". Die Stelle im Babli lautet: „Deshalb lieben Dich Äonen (Olamoth für Alamoth) d. i. die dritte Klasse, denn es heißt (Zachar. 13, 9): „Und ich bringe das Drittel ins Feuer usw." Stimmen diese Stellen nicht auffallend mit den Sätzen aus den Korintherbriefen überein? Ist es nicht auch dort nur dem Pneumatiker vergönnt, die Weisheit des Geheimnisses von Gott zu erlangen? Indessen ist es nicht nur die Maase Merkaba, die ihren Einfluß auf jene Stelle ausübt, auch die Kosmogonie, die Maase Bereschit läßt ihre Stimme vernehmen.

Es war bei den Talmudisten verboten, den Schöpfungsbericht nicht Eingeweihten zu erklären, er sollte esoterisch bleiben. Auf die Parallele bei Plato (Timaeus S. 27) hat Joel hingewiesen; dort heißt es: „Den Schöpfer nun und Vater des Alls zu finden ist schwer und von dem Gefundenen zu Allen zu reden ist unmöglich?" Mit diesen Worten vergleiche man die Stelle im Korinther I 2, 6. „Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις". „Ja, wir reden Weisheit, wo wir es mit Gereiften zu tun haben, doch nicht die Weisheit dieser Welt, oder der Herrscher dieser Welt, die da zu nichte werden". Klarer kann wohl kaum erwiesen werden, daß im Korintherbriefe gnostische Anschauungen zu Tage treten, daß also die Vermischung der Gnosis mit dem Christentum nicht erst „nach dem Bar Kochba'schen Aufstand" sich vollzog. Einen ähnlichen Standpunkt vertritt offenbar Pfleiderer in seinem Urchristentum Bd. 2 S. 90 ff: „Die paulinische Erlösungslehre war schon ihrer antinomistischen Tendenz wegen den jüdischen Gnostikern sympathisch, und die Lehre von einem Erlöser und Gottessohn, der vom Himmel herabgestiegen und als Sieger über alle über- und unterirdischen Mächte wieder dahin zurückgekehrt sei, fand ihre Parallelen und Anknüpfungspunkte an mehr als einem babylonischen Mythus. Im Schöpfungsmythus tritt der Stadtgott Babels, Marduk, der „erstgeborene Sohn" des Gottes Ea als der siegreiche Held auf, der die götter-

feindliche Schlange des Chaos Tiamat überwindet und zerspaltet und aus ihren Hälften Himmel und Erde bildet: im Höllenfahrtsmythus steigt die Himmelsgöttin Istar zur Unterwelt hinab und wird dort gefangen gehalten, bis der Göttervater Ea seinen Boten Assusunamir bildet, der die Gefangene befreit und aus der Hölle wieder zum Himmel emporführt. Diese beiden Mythen sind, wie in der mandäischen, so auch in der ophitischen Gnosis verwendet, und zwar hier in der Kosmogonie als auch in der Erlösungslehre. Nur von hier aus ist die höchst eigenartige, nach allen Seiten hin schillernde Gestalt der ophitischen Sophia oder „Achamoth" (der aramäische Name für „Weisheit") zu verstehn". Ferner: „Diese Vorstellung von Christi Herabkunft vom und Rückkehr zum Himmel hat ihr unverkennbares Seitenstück in dem Hinab- und Heraufsteigen der Götter in den Höllenfahrtsmythen und dem Aufsteigen der Seelen in den Mysterienkulten. Besonders deutlich erhellt dies aus dem Hymnus der naassenischen Gnostiker, der uns durch Hippolytus Philosophoumena V, II aufbewahrt ist. Da wird zuerst die mancherlei Not der Menschenseele geschildert, die, in ein Labyrinth geraten, umherirre, ohne einen Ausgang zu finden: „sie sucht zu entfliehen dem bitteren Chaos und weiß nicht, wie sie durchkommen soll; darum, o Vater, sende mich! Im Besitz der Siegel will ich hinabsteigen, alle Äonen will ich durchwandern, alle Geheimnisse eröffnen, die Gestalten der Götter kundmachen und das Verborgene des heiligen Weges „Gnosis" genannt, mitteilen". Hierzu bemerkt Pfleiderer: „Hier haben wir in Kürze die gnostische Lehre von der Erlösung: sie besteht in der Mitteilung der Geheimnisse des heiligen Weges, der aus dem Labyrinth des bitteren Chaos, aus der Gefangenschaft der gottfeindlichen Weltmächte zur Freiheit führt; diesen Weg hat Christus dadurch erschlossen, daß er alle Geheimnisse der oberen Welten, die er selbst auf seiner Herkunft durchwandert hat, enthüllt, die Gestalten der sie beherrschenden Götter (der Archonten) kundgetan hat, so daß nun die Seele im stande ist, sich durch ihr Wissen vom Wesen jeder dieser Mächte an jedem der sieben Tore zu legitimieren und den Durchgang zu erlangen".

Indessen betreffen die bisher der Gnosis entnommenen

Anschauungen doch nur die Peripherie des Paulinismus. Es fragt sich, ob nicht auch die Gedanken der Gnosis durch minäische Vermittelung die Hauptgedanken des Paulinismus erzeugt und gefördert haben. Nach den Untersuchungen Stecks kann es gar keinem Zweifel unterliegen, daß wir in dem Römerbrief den ältesten der Briefe vor uns haben. Wenn er deshalb ein Erzeugnis der Gnosis darstellt, so wird er noch sehr wenig von Motiven durchsetzt sein, die außerhalb der Gnosis liegen. Wir haben ja bereits festgestellt, daß der Auferstehungsglaube im anthropologischen Sinne im Römerbriefe noch keine Stätte findet. Welches sind nun die Grundgedanken des Briefes? Der Brief stellt eine pharisäische, d. h. eine mit den Mitteln pharisäischer Schultheologie vollzogene Rechtfertigung des spezifisch paulinischen Dogmas dar, daß die Gerechtigkeit Gottes aus dem Glauben resultiere. Der Satz: „Ist es doch eine Kraft Gottes zum Heil für jeden Glaubenden, Juden zuvörderst und auch Griechen; denn Gerechtigkeit Gottes aus Glauben für Glauben wird ihm geoffenbart, wie geschrieben steht: „denn der Gerechte wird aus Glauben leben" — erscheint auch Pfleiderer (Urchristentum I. Tl. pag. 159) als der „Grundgedanke" als das „Thema" des Apostels. Es erhebt sich nunmehr für unsere Untersuchung die Frage: Können gnostische Theoreme für die Begründung des paulinischen Dogmas der Gerechtigkeit aus dem Glauben in Betracht kommen? Wie begründet Paulus seine Anschauung von der Gerechtigkeit aus dem Glauben? Es muß nun gleich am Eingang dieser Erörterung darauf hingewiesen werden, daß Pfleiderers Versuch in der Interpretation dieses Dogmas wenigstens für die Zeit der Entstehung als völlig verfehlt bezeichnet werden muß. Pfleiderer ist nämlich der Ansicht, daß der Fortschritt des Paulus gegenüber dem Pharisäismus darin bestände, daß an Stelle der pharisäischen „Legalität" die paulinische „Moralität" durch die mystische Vereinigung im Glauben mit Jesu getreten sei. Demnach hieße Gerechtigkeit aus dem Glauben nichts anderes als die Gerechtigkeit der Gesinnung gegenüber der Gerechtigkeit des Taterweises, der Wirklichkeit. Freilich bliebe auch noch bei dieser Interpretation die ethische Reinheit gefährdet. Denn gerade die mystische Vermittelung, die

den Träger des Glaubens zum willenlosen Gefäß des „Geistes“ herabsetzt, hebt die sittliche Selbstbestimmung auf. Indessen bezeugen die meisten Stellen im Römerbriefe eine ganz andere Auffassung. Gerechtigkeit aus dem Glauben heißt nichts anderes als „Glaube an Stelle der Gerechtigkeit“. Gegen diese Auffassung kann Galater 5, 17 gar nichts beweisen, da doch Galater, der jüngste der Hauptbriefe, in einer Zeit entstanden ist, in der sich die eigentümlichen Konsequenzen der Glaubenstheorie in ihrer ganzen Verfehltheit geltend machten und eine judaistische Revision des Paulinismus dringend erheischten. Die Berufung auf Galater legt eher die Vermutung nahe, daß Pfleiderer selbst in seiner Position sich nicht ganz sicher fühlte und einer beweiskräftigeren Stelle dringend bedurfte (vergl. Paulinismus und Judentum a. a. O.). Es ist aber unbegreiflich, wie Pfleiderer überhaupt zu einer derartigen Auffassung gelangen konnte. Wenn die Gerechtigkeit, das Gesetz, zur Sünde verleitete, oder gar verleiten sollte, wie kann dann der Glaube die gleiche Gerechtigkeit erzeugen wollen, die doch nicht scharf genug gegeißelt werden konnte, die durch den Tod Jesu doch für immer erledigt sein sollte. Nur eine Erklärung gibt es für die sonderbare Interpretation Pfleiderers, nämlich die falsche Exegese des νόμος-Begriffs bei Paulus. Man ist gewohnt, unter νόμος nur einzelne Tathandlungen zu sehen — sittlicher oder zeremonialer Natur. Bei dieser Exegese war es dann ein Leichtes, der pharisäischen Werkheiligkeit die paulinische Glaubensherrlichkeit gegenüber zu stellen. Wie verfehlt aber gerade diese Exegese ist, hat Grafe schlagend in seiner Untersuchung: „Die Paulinische Lehre vom Gesetz nach den vier Hauptbriefen“ erwiesen. Nachdem nämlich Grafe in dieser Schrift zur Widerlegung seiner Gegner den Nachweis dafür erbracht hatte, daß Paulus in Übereinstimmung mit der LXX einen verschiedenen Sinn mit dem Setzen oder Auslassen des Artikels vor νόμος nicht verbindet, schreitet er zu der Untersuchung des Problems: „In welcher Bedeutung steht νόμος mit oder ohne Artikel“? Er schreibt: (S. 7) „In weitaus den meisten Stellen gebraucht er das Wort von dem mosaischen Gesetze, wie es im Pentateuch enthalten ist“. „Der Apostel wendet aber νόμος nicht ausschliesslich auf die gesetzlichen

Bestandteile des Pentateuch an, sondern er rechnet zum νόμος auch die geschichtlichen Stücke, d. h. er gebraucht das Wort auch von dem Buche des Gesetzes, der Thora, dem Pentateuch". „Vom Pentateuch erweitert sich der Gebrauch auf das ganze Alte Testament" „daher könnte man, wenn diese drei mehr untergeordneten Verschiedenheiten in der Anwendung des Wortes zusammengefaßt werden sollen, kurz sagen: νόμος ohne Artikel ist für Paulus die alttestamentliche Willensoffenbarung Gottes. Dies ist der griechische Sinn". Nach der Aufzeichnung einiger Unterarten dieser Bedeutung erhebt Grafe die Kardinalfrage: „Macht Paulus etwa einen Unterschied zwischen ethischem Kern und rituellem Beiwerk?" In der Erörterung dieses Problems wendet sich G. zuerst gegen Holsten der behauptet hatte: „Nach Paulus gehöre der rituelle Teil gar nicht zur Substanz des Gesetzes, sondern etwa zu den πατρικαὶ παραδόσεις, als deren früheren ζηλωτής sich Paulus bekannt". Dann fährt Grafe fort S. 11: „Weder in dieser noch in anderer Weise hat Paulus mit Bewußtsein und ausdrücklich zwischen rituellen und ethischen Bestandteilen geschieden. War ihm doch das ganze Gesetz wie es vorlag, ein in allen seinen Teilen von Gott gegebenes". Daß, nun in der Abrogation des so eruierten νόμος-Begriffes nicht nur für die Juden der damaligen Zeit, sondern auch für modern empfindende Christen der heutigen Zeit eine höchst befremdliche Anschauung sich zu erkennen gibt, geht aus den Interpretationsversuchen verschiedener Theologen hervor, die in νόμος nicht das moralische An sich, die Idee des Sittengesetzes erblicken wollen, sondern nur die jeweiligen temporären Formen des Sittengesetzes, nicht die „Moralität", sondern die „Legalität". In dessen kann sich Grafe mit einer solchen Rettung nicht einverstanden erklären: „Fälschlicher Weise nahmen Usteri, Neander u. A. an, die ἔργα νόμου repräsentierten nur Legalität nicht Moralität. Weil sie nur eine äußere, keine innerliche Gesetzeserfüllung enthüllten, seien sie unfähig, den Menschen zu rechtfertigen. Im Gegenteil sagt Paulus ausdrücklich (Gal. 3, 12; Röm. 10, 5; 2, 13; 7, 10), daß die Erfüllung des Gesetzes Gerechtigkeit und Leben bringt. — Seine Gründe für die Verwerfung des Gesetzes als Heilswegs sind

ganz andere". Bedeutet aber νόμος auch das Sittengesetz, so erhebt sich die Frage: Was für Gründe konnte Paulus zur Aufstellung einer derartigen Theorie, die aller Tradition ins Gesicht schlug, bestimmen? Die meisten Theologen, auch Grafe geben zwei Gründe an. Erstens: Paulus vermochte nicht die Antinomie zwischen dem Endlichkeitscharakter des Individuums und dem Unendlichkeitscharakter der ethischen Aufgabe, also zwischen phaenomenon und noumenon zu schlichten (Realgrund). Diese Tatsache nötigte ihn zu einer Negation der noumenalen Aufgabe. Gegen diesen Grund aber macht sich sofort der Einwand geltend, daß eine derartige Lösung bei Judenchristen unmöglich auf fruchtbaren Boden fallen konnte. Jener Antinomie waren sich ja auch die Gesetzeslehrer bewußt (vgl. Sanhedrin 97 b), aber sie stellten der Unendlichkeit der Aufgabe die Ewigkeit des Versuches entgegen: Tue Buße einen Tag vor deinem Tode d. h. ununterbrochen. Auf alle Fälle hätte die Erlösung, d. h. die Sicherstellung der subjektiven Heilsgewißheit auf Kosten der Ethik einen judenchristlichen Gegner zum Paulinismus nie und nimmer bekehrt. Nun meint Grafe und viele andere Forscher, daß Paulus zur Abrogation des νόμος durch seine Reflexion über den Kreuzestod gedrängt worden sei (Erkenntnisgrund). Der Tod am Kreuze hätte kraft einer Stelle im Deuteronomium, derzufolge ein Gehängter ein Fluch Gottes sei, unbedingt eine Verwerfung des diese Theorie behauptenden νόμος nach sich gezogen, wenn nun doch einmal Jesus der Messias bleiben sollte, wie er sich als solcher auch in den Visionen der Jünger und des Paulus offenbart hatte. Indessen liegt das Unwahrscheinliche und Unlogische einer solchen Interpretation klar zu tage. Kann man wirklich glauben, daß ein in der Halachawissenschaft bewanderter Rabbi wegen des Widerspruchs der Messianität Jesu mit einem Bibelverse die ganze νόμος-Lehre, die ganze Bibel auf den Kopf stellen sollte! Wenn nun diese beiden Gründe für die psychologische Lösung der paulinischen Abrogationstheorie nicht das Mindeste leisten, so müssen wir einen neuen Grund suchen, der vielleicht radikaler und überzeugender dieses ganze νόμος-Problem zur befriedigenden Erklärung bringt. Nach dem bereits Erörterten kann diese Lösung nicht ferne liegen. Wir wissen genau, daß es in der

Gnosis eine stark libertinistische Richtung gab, die jedwedes Gesetz moralischer oder zeremonialer Natur verpönte. Auf grund der Berichte in Hippolytus Philosophoumena und in Irenaeus adv. haer. teilt Pfleiderer (Urchr. II. Bd. pag. 96), Folgendes mit: „Es verlohnt sich nicht, diesen Wirrwarr zu entwirren; genug, daß in ihm verschiedene, ältere und jüngere Schichten der simonianischen Lehre zu erkennen sind: eine kosmogonisch-naturalistische, theistisch-demiurgische, und eine abstrakt-philosopische. Über die aus der Urkraft entsprungene Ennoia, die hier die Rolle der ophitischen Sophia spielt, wird dann weiter berichtet, daß sie die Engel und Geistermächte erzeugt habe, von denen die sichtbare Welt geschaffen worden ist.

Im Banne dieser niederen Mächte sei dann die Ennoia festgehalten worden, so daß sie nicht wieder zu ihrem Vater sich erheben konnte, sondern zur Wanderung durch mancherlei weibliche Körper gezwungen wurde; unter anderem habe sie sich in der trojanischen Helena verkörpert, zuletzt sogar in einer Dirne Namens Helena, die Simon aus einem Bordell in Tyrus losgekauft habe, das „verlorene Schaf" des Gleichnisses. Da nun die Engelmächte aus gegenseitiger Eifersucht die Welt zu schlecht verwalteten, habe der oberste Gott beschlossen, in eigener Person auf der Welt zu erscheinen, wobei er während seiner Herabkunft sich den Engelmächten gleich gestaltete, und auf Erden zuletzt als Mensch erschien, ohne es doch wirklich zu sein. Und zwar sei er in Judäa als Sohn erschienen in dem nur scheinbar gekreuzigten Christus, in Samaria aber als Vater, in Simon und bei den übrigen Völkern als heiliger Geist, wie er sich auch mit allen beliebigen Namen von den Menschen nennen lasse. Die Propheten seien nur von den weltschaffenden Engeln inspiriert gewesen; darum brauchen die, welche an Simon und Helena als die Verkörperung der höchsten Gottheit glauben, um jene Gesetze sich nicht mehr kümmern, sondern können tun was sie wollen, da sie vermöge der Gnade (gnostischen Offenbarung) Simons gerettet und frei geworden seien. Nichts sei an sich böse, sondern gelte dafür nur vermöge der Satzungen der weltbeherrschenden Engel, die dadurch die Menschen in ihrer Knechtschaft gefangen halten. Dieser Lehre der Simonianer entsprach nach dem Berichte der Häresiologen

ihre Praxis, indem sie nach dem Vorbild ihres Simon alle Arten von Magie und zügellose Unzucht trieben und dies für die vollkommene Liebe erklärten. Auch sollen sie Simon und Helena unter den Bildern von Zeus und Athene angebetet haben".

Daß hier eine auffallende Uebereinstimmung zwischen der Gnosis der Simonianer und Paulinischer Theologie stattfindet, springt sofort in die Augen. Es fragt sich nur, wo die Priorität zu finden sei, ob nicht hier einfach gnostische Paraphrasen zu den Briefen vorliegen.

In bezug auf die Mittlerrolle hat bereits Joel durch den Hinweis auf die entsprechenden Parallelen im Timaeus (pag. 127 ff.) die Priorität der Gnosis außer allem Zweifel gesetzt; daß wir aber in jenen Anschauungen überhaupt vorchristliche Theoreme zu erkennen haben, zeigt Pfleiderer in seinen weiteren Ausführungen: „Wir erkennen hierin eine antinomistisch-libertinistische Gnosis von ganz derselben Art, wie sie von den Kainiten berichtet wird, die Kain, Esau, Kore, die Sodomiten und Judas zu ihren Patronen machten und den Verrat des Judas als eine weise und heilsame Tat priesen, die lehrten, das Böse sei nicht Tat der Freiheit, sondern Wirkung der angeborenen Natur, und es gebe keinen anderen Weg des Heils, als „Alles durchzumachen", ohne Zögern alle Schandtaten zu begehen. Diese „Auflösung alles Himmlischen und Irdischen" (wir könnten es die „übermenschliche Umwertung aller Werte" nennen) bezeichneten sie als „das Evangelium des Judas" und als „die vollkommene Gnosis" (Iren. I 31, 1. Epiphan. haer. 38,3). Vergleicht man hiermit die genau übereinstimmende Beschreibung der dünkelhaften Scheinweisheit und frechen Zuchtlosigkeit der „Kainskinder" in Philos gleichnamiger Schrift, so wird mit hoher Wahrscheinlichkeit zu schliessen sein, daß die mit den Lucanianern nächst verwandte Partei der Kainiter schon dem Philo bekannt war und daß die beiden gemeinsame Gnosis schon von vorchristlichem Ursprung datierte und in einem auf jüdisch-heidnischem Synkretismus beruhenden Antinomismus bestand."

Davon kann also nach allem obigen jedenfalls keine Rede sein, daß der Magier Simon von Ap. G. 8 der erste Urheber nicht nur der simonianischen, sondern auch aller gnostischen

Sekten überhaupt gewesen sei; diese patristische Fabel scheitert an den zwei sicher bezeugten Tatsachen, daß der Gnosticismus nicht aus Palästina, sondern aus Mesopotamien, und nicht aus der apostolischen, sondern aus der vorchristlichen Zeit stammt. Mit diesen Anschauungen stimmen auch Joels Ausführungen, soweit sie die zeitliche Fixierung betreffen, a. a. O. überein.

Stammt aber der Gnosticismus aus vorchristlicher Zeit, so kann bei der auffallenden Ähnlichkeit paulinischer Theologie mit dem Gnosticismus gar kein Zweifel darüber walten, daß der Gnosticismus dem Paulinismus als Vorlage diente, zumal ja nach Heitmüllers Ansicht die ganze Christologie, soweit sie im Abendmahl und in der Taufe in Frage steht, sich direkt an heidnische Volksvorstellungen anschloß. Unanfechtbar wird die Beweisführung, wenn wir Kalthoffs Theorie in Betracht ziehen, derzufolge paulinische Theologie nur auf den zeitgenössischen heidnischen Vorstellungen sich aufbauen konnte.

Haben wir nun in der Abrogation des Gesetzes gnostische Anschauungen zu erkennen, so wird es uns auch einleuchten, weshalb in der Begründung der Abrogation keine Eindeutigkeit sich zu erkennen gibt. Die verschiedenen Gründe waren nichts als Rechtfertigungsversuche gegenüber den judaisierenden Christen. Sie zeigen uns die lebhaften Kämpfe nicht in Paulus, wohl aber in den Judenchristen der Urgemeinde, die doch nicht die monotheistische Grundlage ihres ursprünglichen Glaubens leichten Herzens preisgeben konnten. Nach Lage der Sache mußten diese Versuche einen solchen wenig überzeugenden Charakter involvieren, da sie nichts als Notbehelfe waren. Als Ergebnis dieser Untersuchungen behaupten wir: Nicht theologische, sondern opportunistische Gründe haben die Abrogation des Gesetzes hervorgerufen.

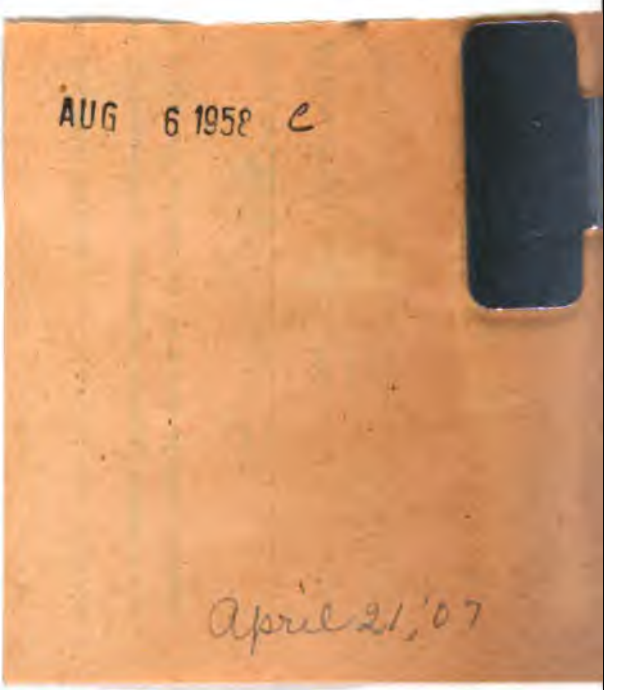
Kehren wir nunmehr zu Friedländer zurück, so sehen wir, daß nichts gegen, wohl aber alles für die Annahme spricht, daß die paulinische Form als spätere Schicht des Urchristentums rein gnostischen Ursprungs ist, und daß aus diesem Grunde unter Minim, soweit der Haß der Talmudisten auf sie sich bezieht, sehr wohl die Anhänger der Urchristengemeinde mit in Frage kommen mußten, wenn auch nicht ge-

leugnet werden soll, daß auch außerhalb der Christenheit Minim d. h. Gnostiker existierten, die jetzt gleichfalls von der Feindschaft der Pharisäer betroffen wurden. Der Haß der Pharisäer gegen alle Minim war aber darin begründet, daß eben aus ihrer Mitte heraus eine neue religiöse Gemeinschaft auf minäischer Grundlage ins Leben gerufen wurde, die das pharisäische Judentum eo ipso als seinen Todfeind bekämpfen mußte.

Wenn aber der spätere Paulinismus unter Vermittelung der Liebe das Gesetz rezipierte, so war dies offenbar nur unter dem Zwang der Verhältnisse geschehen. Es ist ja klar, daß bei der primitivsten Konsolidierung der neuen Gemeinschaft ein längeres Bestehen undenkbar war, falls der gnostische Libertinismus in praxi zur weiteren Geltung gekommen wäre (vgl. Paulinism. u. Jud. a. a. O.)

In ausführlicher Weise behandelt auch van Manen in seinem Buche: (übersetzt von Schläger) „Die Unechtheit des Römerbriefes" p. 144ff, das Verwandtschaftsverhältnis zwischen Gnosticismus u. Paulinismus. Mit Holsten, Lipsius u. z. T. mit Hilgenfeld nimmt auch van Manen einen gnostischen Ursprung des Paulinismus an. Indessen mangelt es doch an der erforderlichen Klarheit. Vor allem bleibt man darüber im Ungewissen, ob der gnostische Einfluß im Paulinismus ein mehr formeller oder materieller ist. Ob die Gnosis als solche, d. i. die spekulative Reflexion über religiöse Motive (pag. 147) allein als gnostischer Einschlag zu erkennen sei, oder ob auch materielle Bestandteile gnosticistischer Systeme ihren Niederschlag im Paulus gefunden haben. Auch der spezifische Charakter der paulinischen Gnosis, seine Verifizierung durch Elemente pharisäischer Schultheologie bleibt außerhalb der Untersuchung. Und doch dreht sich die ganze Prinzipienfrage in erster Reihe um den Punkt: Kam der Paulinismus aus der Gnosis in materieller Hinsicht, oder die Gnosis aus dem Paulinismus. Für die rationelle Theologie handelt es sich hier um eine Lebensfrage. Eine Vertiefung in dieses Problem hätte deshalb van Manen weit energischer die Mittel an die Hand gegeben, die Niederschrift des Römerbriefes in Trajans Zeit 117 zu datieren, da erst jetzt nach dem bereits früher Gesagten die Auseinandersetzung der Gnosis mit dem

Pharisäismus erfolgte. Jedenfalls geht aber auch aus van Manens Auseinandersetzung, nach welcher der Paulinismus vom Gnosticismus zeitlich kaum nennenswert differierte, hervor, daß Minäismus und Gnosticismus in paulinischer Form nahezu miteinander identifiziert werden dürfen. Auch hieraus ergibt sich die Haltlosigkeit der Friedländerschen Minäer-Theorie.


AUG 6 1958 C
April 21, '07